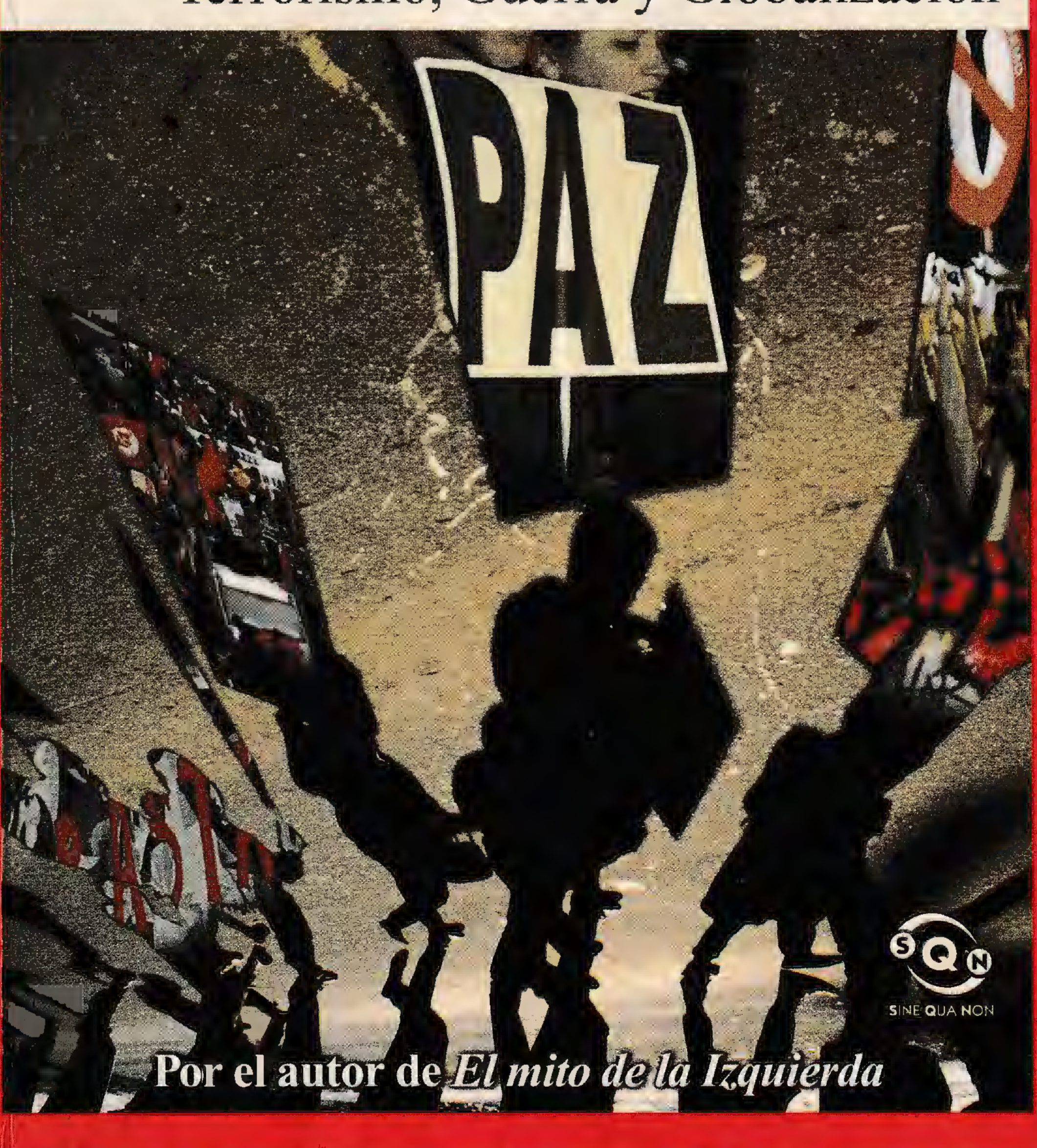
GUSTAVO BUENO

LA VUELTA A LA CAVERNA

Terrorismo, Guerra y Globalización





LA VUELTA A LA CAVERNA

Gustavo Bueno

«En este libro se ensaya un análisis filosófico de dos series de "hechos" recientes y reconocidos generalmente como muy notables: las manifestaciones por la paz ("¡No a la Guerra!") que tuvieron lugar en los primeros meses del año 2003 en todo el mundo y sobre todo en España, a raíz de la guerra del Irak, y las manifestaciones antiglobalización, o afines, que vienen celebrándose desde Seattle (1999), hasta Davos, Génova, Barcelona, Porto Alegre, Cancún, Bombay (2004)... Las dos series de hechos ("¡No a la Guerra!", "¡No a la Globalización!") confluyeron, a través de sus manifestantes, en muchos puntos y ocasiones, pero no por ello cabe identificarlas.

El objetivo de este libro es ofrecer un "cuerpo de doctrina" a escala de las ideas mundanas sobre las conexiones entre la Guerra y la Globalización, y sobre las ideas implicadas en ellas; un cuerpo de doctrina orientado no ya tanto a ofrecer una "revelación" de conexiones inauditas entre tales ideas, cuanto a la determinación de una escala de argumentación filosófica que sea capaz de recoger lo esencial de las cuestiones que se debaten en el terreno mundano, en torno á estos movimientos.»





1.ª edición: mayo 2004

Bailén, 84 - 08009 Barcelona (España)
www.edicionesb.com

Printed in Spain
ISBN: 84-666-1464-8
Depósito legal: B. 14.712-2004

Impreso por DOMINGRAF, S.L.
IMPRESSORS

GUSTAVO BUENO

La vuelta a la caverna

Terrorismo, Guerra y Globalización

Nota inicial

En este libro se ensaya un análisis filosófico de dos series de «hechos» recientes y reconocidos generalmente como muy notables: las manifestaciones por la paz («¡No a la Guerra!») que tuvieron lugar en los primeros meses del año 2003 en todo el Mundo y sobre todo en España, a raíz de la guerra del Irak, y las manifestaciones antiglobalización, o afines, que vienen celebrándose desde Seattle (1999), hasta Davos, Génova, Barcelona, Porto Alegre, Cancún, Bombay (2004)...

Las dos series de hechos («¡No a la Guerra!», «¡No a la Globalización!») confluyeron, a través de sus manifestantes, en muchos puntos y ocasiones, pero no por ello cabe identificarlas.

También confluyen estos movimientos en muchas de las ideas a las cuales ellas se acogen, tales como «Género humano», «Estado», «cultura», «conciencia», «libertad», «igualdad», etc., que forman parte del repertorio más tradicional de la filosofía mundana o académica.

El objetivo de este libro es ofrecer un «cuerpo de doctrina» a escala de las ideas mundanas sobre las conexiones entre la Guerra y la Globalización, y sobre las ideas implicadas en ellas; un cuerpo de doctrina orientado no ya tanto a ofrecer una «revelación» de conexiones inauditas entre tales ideas (muy poco, por no decir nada asombrosas, son las tesis que en este libro se mantienen), cuanto a la determinación de una escala de argumentación filosófica que sea capaz de recoger lo esencial de las cuestiones que se debaten en el terreno mundano, en torno a estos movimientos.

Introducción

Guerra y Globalización, un debate filosófico

§1. Reivindicación de la naturaleza filosófica de las ideologías asociadas a las manifestaciones colectivas contra la Guerra y la Globalización

1. La distinción entre Globalización y Antiglobalización se mantiene en el terreno de la ideología

Durante los meses del invierno y la primavera del año 2003, con ocasión de la guerra del Irak, han tenido lugar, en muchos países occidentales, entre ellos España, manifestaciones masivas (centenares de miles y aun de millones de personas) en favor de la Paz y contra la Guerra.

Desde 1999, por tomar una fecha simbólica, con ocasión de la reunión de la Organización Mundial de Comercio en Seattle, y de otras reuniones semejantes, vienen sucediéndose, en muy diversos lugares del mundo (Davos, Gotemburgo, Barcelona, Génova, Porto Alegre...) concentraciones masivas contra la Globalización.

Por supuesto, las manifestaciones contra la Guerra no pueden confundirse con las manifestaciones contra la Globalización. No todos quienes se manifestaron tras las pancartas «¡No a la Guerra!» o «¡Paz!», estuvieron presentes en las manifestaciones antiglobalización, aunque sí muchos. En todo caso, muchos de quienes se manifestaron o se manifiestan contra la Globalización, lo hacen también casi siempre contra la Guerra o por la Paz.

Pero hay algo que embrolla más aún la situación: que una gran parte de los llamados *movimientos antiglobalización* no lo son propiamente, puesto que ellos también propugnan una «globalización cos-

mopolita», sólo que de signo alternativo a la «globalización oficial», también cosmopolita; la globalización gestionada por el G-7 o similares o, como se dice en la terminología antiglobalización, por el capitalismo (algunos, como Luttwak, hablan de «globalización turbocapitalista»). A veces, los antiglobalización ni siquiera piden una alternativa total a esta globalización capitalista que llamaremos «Globalización oficial». Lo que piden más bien es una corrección a la globalización llevada dentro de los métodos de la economía capitalista (por ejemplo, la «tasa Tobin»), correcciones a la gestión de los «métodos oficiales», o bien correcciones (a la manera de Stiglitz) que, en cualquier caso, no pongan en cuestión el propio sistema capitalista.

Cuando hablamos en este libro de «Globalización» nos referiremos, desde luego, a la globalización en sentido cosmopolita (a una globalización que pretende recubrir toda la Tierra o Globo terráqueo), cualquiera que sea el signo con el que se considera afectada esta globalización. Principalmente distinguiremos las dos tendencias que ya hemos citado: la tendencia de la que llamaremos «Globalización oficial», «globalización de derechas» para algunos, vinculada a instituciones tales como la Organización de las Naciones Unidas y agencias afines (—UNESCO, OMS, UNICEF, FAO—, el Fondo Monetario Internacional, Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial, etc.), y la tendencia, considerada de izquierdas por muchos, de las que llamaremos «globalizaciones alternativas», promovidas por organismos particulares o partidistas, tales como ONG, iglesias, sindicatos, partidos políticos..., que buscan una globalización que esté libre de los efectos considerados siniestros de la «Globalización oficial», sea ensayando una globalización religiosa (católica, musulmana, etc., «globalización de la caridad») o bien humanística, cultural, (anarquista o socialista). Además de estas dos tendencias presupondremos también la idea de globalización en lo que pueda tener de proceso «impersonal», resultante de mecanismos particulares, que no obedecen a un plan prefigurado de globalización.

En consecuencia, cuando hablemos de «antiglobalización» tendremos que distinguir la «antiglobalización radical», que se opone a cualquier tipo de apología o apoyo a la globalización, sea de tendencia oficial, sea de tendencia alternativa, de la «antiglobalización no radical».

Ahora bien, tanto los movimientos de «globalización oficial» como los movimientos «antiglobalización» —ésta es la tesis central de este libro—, son movimientos ideológicos; más aún, son ideologías, o filosofías ideológicas de inequívoco sello metafísico, muy lejos de las coordenadas del materialismo filosófico. Que la «globalización oficial» implique una filosofía de fondo idealista (que encubre intereses muy poco «idealistas») no quiere decir que los movimientos «antiglobalización» representen las posiciones más críticas posibles respecto de aquella filosofía.

2. *La distinción entre la* ideología *de la Globalización y el* fenómeno *de la Globalización*

La distinción decisiva, que nos parece imprescindible tener en cuenta ya en el umbral de este debate entre globalización y antiglobalización, es la distinción entre lo que designaremos como *fenómeno* de la globalización y lo que llamaremos *ideologías* o *filosofías* desde las cuales se interpreta el *fenómeno*. Un *fenómeno* al que atribuimos un curso propio, pero que también resulta modificado, más o menos profundamente, por las ideologías que lo interpretan y que, en consecuencia, vienen a ser también componentes inseparables del *fenómeno*, aunque puedan ser disociadas de él.

Se nos abre así la pregunta: ¿es posible dibujar la figura del *fenómeno* de la Globalización al margen de sus componentes ideológicos? Una cosa es reconocer los componentes ideológicos del *fenómeno* y otra cosa es concluir la imposibilidad de intentar siquiera dibujar la figura del *fenómeno* de la Globalización desde posiciones no comprometidas con algunas de las ideologías o filosofías componentes contrapuestas.

Y no porque sea preciso suponer que es posible una «descripción positiva neutral del fenómeno», de la cosa misma, al margen de toda ideología; bastará suponer que el dibujo lo llevamos a cabo desde una tercera filosofía (por ejemplo, la del materialismo filosófico) equidistante del idealismo globalizador y del idealismo antiglobalizador.

Ahora bien: un *fenómeno* (anticipamos desarrollos que se encuentran en el cuerpo de este libro) se destaca siempre sobre un *fondo*. El fondo que, a nuestro juicio, es el más pertinente para dibujar el fenómeno de la globalización es el que está constituido por el orden o sistema económico-político internacional de los Estados soberanos (sea, según Wallerstein, un Imperio-Mundo, sea una Economía-Mundo), tal como quedó esbozado, a raíz de la Primera Guerra Mundial, mediante el esta-

blecimiento, muy precario sin duda, de la Sociedad de las Naciones, por iniciativa del kantiano presidente Wilson.

Este orden internacional incluía, en el terreno económico-político, la posibilidad de una producción y de un comercio internacional controlado por los Gobiernos (bancos nacionales, leyes antimonopolio, regulación del trabajo, sindicatos nacionales, aduanas, aranceles, contingentes), sin perjuicio de la interdependencia entre los Estados, expresada en los tratados internacionales y en el derecho internacional. Desde luego, este orden internacional no implicaba un régimen de empresas circunscritas o clausuradas en el ámbito de cada Estado. Existían, de hecho, grandes empresas multinacionales que seguían siendo nacionales, aunque sin estar obligadas a una implantación o localización exclusivas, de cada una de ellas o de sus filiales, en el ámbito estatal correspondiente (lo que afectaba principalmente a las relaciones entre las colonias y la metrópoli). Funcionaban también las inversiones de capital financiero, promovidas acaso por una empresa localizada en un Estado o grupos de Estados definidos. Cabría, en resumen, definir el orden internacional del primer tercio del siglo XX, que tomamos como *fondo* del *fenómeno* de la Globalización, como un orden estructurado en torno a las *economías políticas*, es decir, a las *economías nacionales* propias de cada Estado, como si éstos fueran sus «lugares naturales». Se supondría que la economía, la tecnología, la legislación, etc., se desarrollan dentro de esos lugares naturales que son las naciones: las culturas (como «esferas culturales») serían tratadas como si estuviesen *colocadas* o *centradas* en sus naciones respectivas según el proceder de lo que algunos, con Wallenstein, han denominado «nacionalismo metodológico» (de los sociólogos y de los antropólogos).

Sobre este fondo, el fenómeno de la Globalización se nos presenta, ante todo, como el proceso del desbordamiento de ese orden. Un desbordamiento que habría comenzado a hacerse visible ante los vencedores al acabar la Segunda Guerra Mundial (por ejemplo, cuando se creó el Fondo Monetario Internacional) pero que, en nuestros días, es ya visible para todo el Mundo. Por ejemplo, el 21 de noviembre de 2003 se produce en Estados Unidos un proceso en principio *local*, la detención judicial del cantante «negro-blanco» Michael Jackson, acusado de corrupción de menores, acusación que Jackson, en principio, no acepta. Inmediatamente las imágenes de la detención de Jackson, gracias a la televisión, «dan la vuelta al Globo», es decir, se globalizan, desbordan el recinto local en el que se producen y se hacen presentes

en todos los lugares de la Tierra. Pero no se reduce esta «globalización» a la mera difusión física de las imágenes locales en las pantallas de televisión de toda la Tierra: en los más diversos lugares del Globo se organizan manifestaciones en defensa del cantante, y se toman decisiones de gran alcance económico (retirada de sus discos de los puestos de venta, o de las emisoras, etc.). Estos hechos, que forman parte sin duda del fenómeno que llamamos Globalización, habrían sido imposibles cincuenta años antes.

Cuando referimos la globalización no ya al proceso de «difusión cosmopolita» de imágenes de artistas, aunque con gran peso económico, sino a los procesos que tienen lugar en el campo estricto de las categorías económico-políticas, el *fenómeno* de la globalización se habría configurado sucesivamente en dos fases históricas, con estructuras diferentes, y sin que las estructuras de la primera fase desaparezcan en la segunda:

(1) La fase primera del fenómeno de la globalización no fue llamada todavía de este modo, salvo incidentalmente: se tendió más bien a denominarla «fase del desarrollo» o de la «mundialización», en contextos tales como el de la OMS, el FMI o el Banco Mundial. Pero la fase primera de la globalización habría comenzado con la caída de la Alemania nazi y de Japón, en 1945, y habría terminado con la caída de la Unión Soviética (tomando como fecha simbólica 1985, la del informe de Gorbachov al Comité Central del PCUS).

La globalización, mundialización o desarrollo, en esta fase primera, tiene lugar principalmente por la vía «oficial», institucional: ONU, OMS, FAO, UNESCO, BM, FMI, etc. (El Plan Marshall, según esto, no sería todavía una operación característica de la fase de globalización estricta sino una operación tradicional de crédito e inversión propia del capitalismo financiero desplegada en el marco de la ideología del desarrollo.)

Por ello, el cauce por el cual, en esta primera fase, circularon las corrientes más afines a las que hoy analizamos con el rótulo de «globalización», fue el cauce del «desarrollo». La idea y la política del «desarrollo» (impulsada, por ejemplo, por el «Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo», PNUD) habría sido la premisa de lo que se llamará después «globalización», tras la caída de la Unión Soviética. Pero la perspectiva no es la misma. Para decirlo en nuestros términos: la *idea del desarrollo* se habría mantenido en una perspectiva distributiva (la del «nacionalismo metodológico», propio de la ONU, como

organización de Estados soberanos), mientras que la *Idea de Globalización* se habría conformado desde una perspectiva atributiva (la del capitalismo victorioso una vez neutralizada la Unión Soviética): «porque el objetivo del "desarrollo" que se planteó en la década de 1960 —dice Alberto Hidalgo en su artículo «Teoría, historias y modelos de la Idea de desarrollo», *El Basilisco*, núm. 28, julio-diciembre de 2000— venía enmarcado en período de recuperación económica (los *Golden Sixties* europeos) en la que el socialismo parecía una alternativa real. En pleno proceso de descolonización la Asamblea General de la ONU, en cuyo seno iban ingresando los nuevos Estados independientes, inició una serie de conferencias y acuerdos dedicados a concretar un ritmo de crecimiento adecuado para la economía mundial y sobre todo para los países subdesarrollados, cuya pobreza se diagnostica como un subproducto histórico del capitalismo. La década de 1961 a 1970 fue declarada como "decenio del desarrollo"... Las relaciones entre el comercio y el desarrollo han sido objeto desde entonces de informes anuales globales, de modo que la universalización del sistema económico mundial es más bien la premisa o el horizonte del que parten los analistas del desarrollo, que un resultado sobrevenido, pese al protagonismo que el término globalización va adquiriendo progresivamente en los informes de la década de los 90».

(2) La fase segunda del fenómeno de la globalización, la que constituye la globalización por antonomasia, comienza cuando se hace evidente la caída de la Unión Soviética. El proceso de desbordamiento en marcha, en la fase primera, se incrementa por la actividad de las empresas particulares, no públicas, que comienzan a estructurarse no ya como empresas multinacionales, sino como empresas transnacionales, llamadas también «empresas globales» o *GLO-CO*. Estas «empresas sin fronteras» acuden principalmente al método de la «deslocalización», en virtud del cual las economías nacionales quedan desbordadas. Las empresas globales ya no podrán, teóricamente al menos, considerarse adscritas a una economía nacional, al control de un banco central, o a las regulaciones del empleo propias de cada Estado. La CCI (Cámara de Comercio Internacional), Mercosur o el G-7, pueden valer como ejemplos, sin perjuicio de sus diferencias de instituciones que suponen ya dado el desbordamiento del orden de las economías políticas tradicionales.

3. *Las ideologías de la Globalización: la ideología de la globalización oficial y las ideologías antiglobalización*

Ahora bien: la interpretación filosófica o ideológica de este fenómeno no es unívoca. Hay múltiples interpretaciones pero habremos de referirnos a las dos interpretaciones más generales, contrapuestas entre sí, que aquí nos ocupan, y que, con los riesgos inherentes a cualquier sistematización, ponemos en correspondencia con la filosofía de la globalización oficial y con la filosofía de la antiglobalización (en cuanto incluye las globalizaciones alternativas).

A. La filosofía de la globalización oficial, sin perjuicio de sus múltiples versiones, es una ideología marcada fuertemente por una tonalidad optimista en todo cuanto se refiere al «destino del Género humano». Una ideología que podría considerarse cristalizada, por parte de los grupos vencedores, tras las sucesivas victorias contra el nazismo y contra el comunismo. Se habría consolidado mediante el acatamiento de todos los Estados a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a la extensión a casi todos los Estados del régimen de «democracias parlamentarias homologadas» (régimen regularmente vinculado a la economía del mercado pletórico). La ideología oficial de la globalización implicaría, además, la distinción entre dos fuentes de la globalización que manan con relativa independencia, sin perjuicio de su eventual y armónica confluencia, de acuerdo con las premisas del optimismo:

a. Una fuente pública, oficial, que se supone comienza a manar cuando han alcanzado su madurez y libertad posibles las instituciones públicas inspiradas filantrópicamente por objetivos éticos (puros, idealistas, no mercantiles) tales como la ONU, la OMS, la UNESCO, el FMI, el BM... Estas instituciones se propondrían como finalidad específica promover el desarrollo de los pueblos y elevarles hacia la democracia y hacia la cultura, y garantizar el orden público y el bienestar, lo que se llama «su libertad».

b. Una fuente particular, de índole más bien privada, que alimenta los legítimos intereses económicos individuales o de grupo, que también hayan alcanzado su plenitud, la maduración de la libertad creadora de todos los hombres, capaces por sí mismos, sin necesidad de estar constreñidos por las normas de un Estado, de crear empresas nacionales o transnacionales enfrentadas en una competencia cada vez más transparente. De esta competencia emergerán por selección natural

(por tanto, una vez eliminadas las trabas estatales, y una vez abierto, un terreno para el *laissez faire*), los mejores.

Las empresas excelentes crearán nuevos puestos de trabajo y un mercado global autorregulado, que incluirá la elevación del nivel de vida de los trabajadores y la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan ser accionistas de una empresa cuyos títulos se venderán en una bolsa continua universal. Esta situación económica, junto con la democracia parlamentaria, podrá permitirnos comenzar a pensar en el fin de la Historia.

Podría afirmarse que la Idea de Globalización, en este contexto, arrastra siempre algo de «haber llegado al final», de haber rodeado el campo de acción, de haber acabado las tierras por conquistar o por colonizar. En sus versiones más radicales, por no decir metafísicas, la globalización oficial se entenderá como un proceso capaz de llevarnos al mismo fin ideal que, por vía violenta, habría sido intentado por el anarquismo revolucionario o por el comunismo: el fin de la extinción del Estado y con él, de la Historia. En efecto, la globalización, como desbordamiento o «descolocación» (como si fueran electrones metálicos) de las empresas de sus «lugares naturales» (nacionales) se interpretará como un proceso mediante el cual, el Estado queda neutralizado («más mercado, menos Estado»). La idea optimista de la globalización contendría bastantes gotas de «anarquismo mercantil». En palabras de Ulrich Beck: descolocación supone desbordamiento de las economías nacionales, sin que ello signifique caos, o pura negatividad (des-colocación); porque a la descolocación seguirá una recolocación de las empresas y por tanto una incorporación de sus nuevos lugares al acervo global. Es lo que Robertson llama «glocalización», siempre que no interpretemos la «recolocación» como el proceso trivial de la diversificación de los emplazamientos de las diferentes partes de una misma empresa.

La ideología de la globalización oficial, aun reconociendo las diferencias entre globalización universal y particular (o especial), tiende a considerar estas diferencias como complementarias. Esta idea se expresa muy bien en las palabras que Kofi Annan, Secretario General de la ONU, pronuncia en el año 2000 en el CEO (*Corporate European Obervatory*): «Las Naciones Unidas son la institución global. La Cámara de Comercio Internacional (CCI) es la asociación empresarial mundial. Continuemos juntos con esta dinámica de colaboración.»

Por último, la filosofía de la globalización oficial verá a las filosofías antiglobalización como formas de «contestación» meramente residuales —antiguas ideologías comunistas, anarquistas, movimientos antisistema— o utópicas. Filosofías fuera de la realidad, que parecen destinadas únicamente a estorbar o deslucir algunos pasos de la «corriente central de la Historia» que lleva hacia su destino a la Humanidad. «Oponerse a la globalización —dice Vargas Llosa— es como oponerse a la ley de la gravedad.» Lo que no excluye la posibilidad de reconocer, con Stiglitz, múltiples errores en la gestión de los planes y programas globalizadores.

B. Más difícil es hablar de una «filosofía de la antiglobalización», y no porque no haya ninguna, sino porque hay muchas. Por ejemplo, en Génova, 2001, se hicieron presentes las tendencias representadas por los «Monos Blancos», de orientación pacifistas, y las del «Frente Negro», defensores de la violencia; también se hacen oír ciertas voces antiglobalizadoras por ampliación, diríamos por superglobalización: las que buscan «englobar» al Género humano, en el orden de los primates, en la línea del Proyecto Gran Simio.

Pero, en nuestro contexto, parece lo más pertinente tomar como criterio para distinguir estas ideologías su relación con el capitalismo.

Desde este punto de vista podríamos establecer dos grupos de ideologías antiglobalización:

En un *primer grupo* pondríamos, ante todo, a las ideologías del *antiglobalismo radical*, inspiradas en un rousseaunianismo de nuevo cuño, que comenzó a abrirse camino ya en los años 60 como una crítica a las *instituciones* en general en cuanto «órganos» a través de los cuales el «poder» actúa sobre los individuos, reprimiéndoles y destruyendo su libertad. El llamado, en tiempos, «analisis institucional», que pretendía incorporar a su proyecto ideas de Marx y de Freud, pero sobre todo de Rousseau (G. Lapassade, *L'education negative: Socrates, Rousseau, Rogers, Bethu et l'autogestion*, París, 1965), busca denunciar los mecanismos represivos ocultos en las instituciones. Y no sólo en las instituciones ligadas a la empresa capitalista, sino también a instituciones (a veces, muy vinculadas con las empresas) tales como la familia, la escuela, la cárcel, el psiquiátrico o el cuartel y, desde luego, el Estado. El «análisis institucional» esbozaba, podríamos decir, una suerte de proyecto antiglobalización que desembocaba en un proyecto de «globalización negativa» (negativa de las instituciones que seguirían siendo los soportes de la globalización oficial); una globalización

que se popularizó en el movimiento hippie, o en los «movimientos libertarios contra el Poder» (en el sentido de Foucault, Deleuze, Guattari, pero también de René Lourau, de Castel, de Cooper, de Laing...) de «mayo del 68» y en otras corrientes que vendrán a desembocar en muchos de los manifiestos antiglobalización de Seattle, Davos, etc., de la década de la globalización oficial.

Un rousseaunianismo que cree necesario, para encontrar una plataforma firme en la que asentarse para «conjugar» con la globalización oficial, regresar mucho más atrás de lo que pudiera necesitar la crítica al modo de producción capitalista. «El origen de los males de nuestra civilización globalizada habría que situarlo, no ya en la agricultura neolítica, sino, aún antes, en el hombre cazador», así podríamos resumir la tesis que John Zerzán (uno de los inspiradores de los movimientos de Seattle), ha expuesto en su libro *Malestar en el tiempo. Globalización y debate* (traducción y prólogo de Moisés Ramírez, antílogo de Gustavo Bueno, Ikusager Ediciones, Vitoria, 2001).

En un *segundo grupo* pondremos aquellas ideologías que basan su crítica a la globalización oficial en las implicaciones indisolubles que ésta pueda tener con el modo de producción capitalista.

4. *Las ideologías antiglobalización tienden a negar la distinción entre globalización pública y privada*

La característica más señalada de las filosofías antiglobalización consiste en negar de plano la distinción (expuesta en el punto anterior A) entre dos fuentes de la globalización, la pública o universal y la privada o particular. Lo que constituye el fenómeno de la globalización resultaría de una sola fuente, formada precisamente por la confluencia de los dos cursos. De esa confluencia resultaría la fuente que alimenta el fenómeno de la globalización, el «turbocapitalismo».

El turbocapitalismo habría comenzado a tomar cuerpo al final de la Guerra Fría y se habría desarrollado a medida que fue desapareciendo el obstáculo real que impedía su expansión, a saber, la Unión Soviética. A partir de ahora el FMI y el G-7, podrán ya cooperar en armonía.

Según esto, la globalización no sería otra cosa sino la misma expansión sin trabas del capitalismo más voraz. Un capitalismo que tiende a crecer continuamente, en economías de escala, como un cáncer, bajo la hegemonía de EE.UU., impulsado por la necesidad no ya subjetivo-

psicológica (la «voracidad de los capitalistas»), sino objetivo-empresarial de obtener más beneficios. Libre del bloqueo comunista, que obligaba a las economías nacionales a regular las condiciones del trabajo y a garantizar los mínimos del Estado de bienestar, el capitalismo tenderá a desprenderse de las ligaduras que los propios Estados le imponían. Las grandes empresas, obligadas a mantener sus ritmos de incrementos de la producción y de sus ventas, tenderán a fusionarse en gigantes industriales o financieros. De este modo, se verán obligadas a extender su campo de actividad de producción y comercio a la totalidad de la superficie del Globo terráqueo.

Detener este cáncer maligno es lo mismo que detener al capitalismo. Pero muy pocos, después del derrumbamiento del Comunismo, se atreverán a intentar siquiera restaurar, para detener la inundación capitalista, la plataforma estatal. La «resistencia al maligno» habrá de surgir de las propias masas explotadas de la Periferia o del centro del «cuadrilátero del mal»: Estados Unidos, Canadá, Unión Europea, Japón.

Todas las esperanzas se pondrán en este supuesto «movimiento espontáneo antiglobalización» y, en gran medida, apolítico. De ahí la tendencia de los movimientos antiglobalización a mantener o a fabricar la conciencia de un origen autónomo, de una esforzada historia, cuyos pasos podrían contarse por las sucesivas concentraciones internacionales antiglobalización. Concentraciones que, sin embargo, han estado determinadas casi siempre a la contra de las conferencias que, sucesivamente y siguiendo su propio ritmo, han debido ir celebrando las instituciones del capitalismo global: 1988, en Berlín, con ocasión de una reunión del FMI y del BM; 1992, concentración con motivo del V Centenario y de la Cumbre de Río; 1993, concentración frente a la firma del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y Méjico, etc. Como hito decisivo del movimiento antiglobalización se considerará, en general, a las concentraciones de 1999 en Seattle, con ocasión de la reunión de la OMC. En Seattle participaron más de 50.000 personas (según algunos 100.000) de estirpes ideológicas muy diversas: ecologistas, sindicalistas, ONG; *The Economist* advertía la presencia de grupos anarquistas. Seguirán las ya citadas: Davos, Melbourne, Praga, Niza, Gotemburgo, Salzsburgo, Génova, Barcelona, Cancún, etc. Podríamos constatar que mientras que la «globalización oficial» celebra asambleas en sedes cerradas, la «Antiglobalización» no tiene sedes cerradas para celebrar sus asambleas: éstas tienen lugar al aire libre y son itinerantes.

A nuestro entender, hay tanto idealismo metafísico —por no decir mitología, cuando nos acordamos del *Informe Lugano*, que publicó en 2001 Susan George— en los movimientos antiglobalización, como lo hay en los movimientos de la globalización basados en el «fundamentalismo del mercado».

¿Y por qué llamamos metafísica a la ideología de la globalización oficial? Porque metafísico es el supuesto de que los hombres, entregados a su libre y esforzada creatividad, lograrán encauzar al Género humano hacia estados de progreso creciente, de libertad, de bienestar y de felicidad. Un supuesto que se empeña en desconocer el hecho de que la resultante de la composición de múltiples operaciones teleológicas inteligentes (individuales o de empresa), no tiene por qué ser teleológica e inteligente. La resultante de los millones de transacciones inteligentes que impulsan los movimientos de la bolsa internacional no es ni inteligente ni teleológica, se parece más bien a los movimientos de un autómata ciego que ni siquiera es capaz de controlar sus variables. Por este motivo, si el autómata globalizado —pero no global, precisamente porque no controla la integridad de sus variables— comienza a detener el proceso desbocado de su movimiento, no será debido tanto a los estorbos que le oponen los movimientos antiglobalización (que tampoco hay por qué subestimar), sino al colapso de muchos de sus circuitos intermedios (tales como la crisis de los «dragones asiáticos» en 1998; las crisis del 2000 —ENRON— o las del 2003 —PARMALAT).

Pero la ideología de los movimientos antiglobalización, al margen de que sea también metafísica o utópica, puede resultar ser muy poco eficaz en la medida en que carece de proyectos positivos. Las inversiones del FMI o del BM habrán producido distorsiones, desequilibrios, desigualdades, injusticias, pero todas ellas han resultado de impulsar el proceso mismo del desarrollo de muchos millones de personas y de muchos territorios. Los movimientos antiglobalización, en cambio, todavía no pueden ofrecer resultados positivos, ni buenos ni malos: su historia es la historia de una protesta sostenida contra el Monstruo, el monstruo del capitalismo maligno, atribuyéndole (*Informe Lugano*, por ejemplo) programas tipo E.E.R.P. (Estrategias de Reducción de la Población), orientados a reducir en veinte años la población actual de 6.200 millones, a la de 1975 (unos 4.000 millones) recurriendo a la guerra, al SIDA, a la tuberculosis, y a la desnutrición programada de determinadas áreas de la Tierra.

Los movimientos contra la globalización se asemejan así, por la indefinición de sus objetivos prácticos, a los movimientos contra la guerra. A la globalización oficial oponen una globalización no capitalista, que está por definir, salvo muletas tipo Tasa Tobin de ATTAC, que se mantienen dentro del sistema capitalista. Los movimientos contra la guerra levantan la bandera de una Paz que tampoco está definida de un modo positivo; es sólo la bandera de la paz negativa, del cese del fuego, del armisticio.

Además, los movimientos antiglobalización son también, en general, movimientos pacifistas. Lo que no autoriza a concluir que los movimientos globalización no sean pacifistas. Precisamente algunos ideólogos de la globalización sostienen (combinando el llamado «principio de la universalización de la democracia parlamentaria», de Fukuyama, con el llamado «principio de la imposibilidad de la guerra entre democracias», de Doyle) que la Globalización conduce precisamente a la Paz Perpetua, al fin de la Historia.

Ahora bien, sin perjuicio de que a los manifestantes (en las calles, en las tribunas políticas, en la prensa, radio, televisión o Internet) haya que reconocerles necesariamente un importante acervo (muy variable) de conocimientos empíricos, técnicos, geográficos e históricos sobre la guerra (por ejemplo sobre la guerra del Irak de Sadam Husein, sobre Al-Qaeda, sobre Afganistán e Irán, sobre las dificultades logísticas en el suministro de Bagdad o Mosul...) y sobre la globalización (por ejemplo sobre la globalización cosmopolita oficial, sobre los proyectos del FMI, de la OMC...), lo que nos importa aquí destacar es que la perspectiva de sus reivindicaciones no es propiamente técnica o científica, sino que es ideológica, es decir, de naturaleza filosófica.

Por de pronto habrá que advertir que quienes se manifiestan contra la Guerra no lo hacen únicamente contra la «guerra del Irak», sino contra la Guerra en general, la guerra del Irak, desencadenada tras la reunión en las Azores, en enero de 2003, de los presidentes Bush, Blair y Aznar, será presentada como un caso especialmente claro, inmediato y perentorio, de los «mecanismos» que actúan en cualquier guerra. Y quienes se manifiestan contra la Globalización no lo hacen tanto «por conocimiento de causa» contra las medidas concretas adoptadas por el G-7 o la OMC, sino contra la Globalización en general, en cuanto ella amenaza —se dice, por ejemplo— a las «identidades» de los pueblos que estarían a punto de ser anegados por la inundación capitalista.

Los que se manifiestan contra la guerra «exigen», no ya el cese de la guerra del Irak, sino el cese de toda guerra futura; lo que quiere decir que ellos consideran la cuestión desde la posibilidad de un Género humano libre de la «maldición de la guerra». Por su parte, los que se manifiestan contra la globalización «exigen», no tanto la supresión de medidas concretas, relativas al mantenimiento de determinada tasa del «precio del dinero», o la introducción de medidas orientadas a regular los intercambios de divisas, sino la rectificación completa de la globalización en curso (de lo que en este libro llamamos «globalización oficial»), y esto en nombre de una «convivencia más justa» de la Humanidad futura.

En conclusión, las reivindicaciones no sólo de los manifestantes por la Paz, sino también de los manifestantes antiglobalización (tanto si son radicales como si no lo son), se mantienen a escala filosófica, a escala de Ideas generales tales como las de Guerra, Paz, Globalización, Género humano, Libertad, Identidad, Dios, Humanidad, etc. Aunque se hable del Irak o de la tasa Tobin, la perspectiva desde la que se habla de estos asuntos es la perspectiva del Género humano, en sus relaciones con la Guerra y con la Globalización (¿Acaso hay que resignarse a admitir que la guerra es un destino histórico de la Humanidad, de suerte que entre Guerra y Género humano haya que reconocer un nexo de necesidad? ¿Acaso está inscrita, en el curso de la Historia de la Humanidad, su Globalización como Sociedad internacional de mercado pletórico?).

En consecuencia, y corroborando lo que ya hemos dicho, no habría que pensar que las reivindicaciones de los manifestantes y los fundamentos que ellos aducen para sus reivindicaciones sean de naturaleza técnica, económica o científica, y que por serlo, por tanto, invitasen a un tratamiento filosófico que nos permitiese «tomar la altura suficiente» para poder situar los planteamientos técnicos, económicos o científicos de asuntos tan graves; un tratamiento que habría de venir de los «filósofos» (o de la «Filosofía», como si ésta fuese algún género de sabiduría exenta a la que se le puede pedir opinión). *Son las mismas fórmulas y argumentaciones de los manifestantes* («¡No a la Guerra, vergüenza del Género humano!», «¡No a la Globalización, amenaza de las identidades de las culturas!») *las que constituyen ya un tratamiento filosófico-ideológico de las cuestiones prácticas allí implicadas*. Es la filosofía «inmersa» de la globalización, la «filosofía que ejercita la globalización como proyecto económico, político y social realmente existentes» (Pablo Huerga Melcón, «Notas para un enfoque filosófico materialista de la globalización», *El Catoblepas*, núm. 10, diciembre de 2002, *http://nodulo.org/ec/2002/n010p01.htm*), aquella en función de la cual hablamos en este libro.

Dicho de otro modo: no estamos ahora reclamando, por nuestra parte, la conveniencia o la necesidad de introducir la «perspectiva filosófica» en el tratamiento de reivindicaciones populares, supuestamente técnicas o científicas, de los manifestantes de referencia; estamos reclamando la conveniencia o la necesidad de un tratamiento filosófico *contrapuesto* al tratamiento filosófico que creemos advertir, ya presente, por parte de los manifestantes. *No se trata de oponer filosofía a técnica o ciencia; se trata de oponer filosofía a filosofía, por ejemplo, filosofía vulgar o de mala calidad, a filosofía de calidad no tan mala.*

5. *Un «diagnóstico» de la filosofía mundana antiglobalización y antiguerra*

Será preciso, ante todo, al enfrentarnos con la filosofía mundana, «diagnosticarla». Nosotros nos hemos aventurado a diagnosticarla como *filosofía metafísica*, ya sea en versión *naturalista*, ya sea en versión *idealista*. Lo que tienen de común estas versiones, antitéticas entre sí, del naturalismo y del idealismo, es su perspectiva metaantropológica o metahistórica, es decir, su «querencia» a mantenerse en ideas generales absorbentes tales como «Naturaleza zoológica humana», anterior a la historia, o «Cultura humanística superior», posterior a la historia positiva. Casi siempre, la versión naturalista es aplicable a la Guerra; la idealista a la Globalización.

Cabría corroborar el diagnóstico de *idealismo* que hemos propuesto mediante un hecho sintomático: que durante el período de la guerra del Irak no sólo se ha citado una y otra vez a Kant, sino que se han publicado en español cinco versiones de *La Paz Perpetua*, un opúsculo que constituye, sin duda, a nuestro juicio, la culminación del idealismo, y no ya a través del idealismo trascendental, que Kant instauró en *Metafísica*, sino inmediatamente, como expresión directa del idealismo en filosofía política. Un *idealismo filosófico*, sin duda, vinculado a la metodología propia de la abstracción absorbente, que utiliza ideas generales absorbentes (tales como Género humano, Humani-

dad, Paz, Guerra, Globalización...) y nos mantiene encerrados en el círculo vicioso de la metafísica más tautológica. «Debemos dejar de concebir a la Guerra como si fuese un destino maldito del Género humano»: requerimiento tan metafísico como lo sería el opuesto, dado que ambos requerimientos sólo podrían cobrar sentido cuando se pide el principio de que existe un Género humano que puede ser tratado como una entidad previa, tanto respecto de la guerra como respecto de la paz. ¿Cómo podría mantenerse el principio del «destino pacífico» del Género humano si comenzamos dudando de la existencia exenta de ese mismo Género humano pacífico, en nombre del cual hablan los ideólogos (sin que nadie, sino ellos mismos, les haya dado la representación para hablar en su nombre)?

Frente a esta filosofía de los manifestantes por la Paz o por la Antiglobalización, que diagnosticamos como idealista o metafísica, opondremos la perspectiva propia de la filosofía materialista, que intenta llevar a cabo el análisis a partir de los principios del *materialismo filosófico*.

La cuestión no estriba, por tanto, en optar entre un planteamiento técnico o científico y un planteamiento filosófico en torno a la Guerra y a la Globalización. La cuestión estriba en optar entre mantenerse en la perspectiva de los planteamientos idealistas o metafísicos, o en sustituirlos por planteamientos materialistas y positivos, aunque ellos requieran la demolición de los planteamientos comunes.

Y todo esto desvinculándonos de las implicaciones «incestuosas» (gremiales) que con el gremio de los «profesores de filosofía» suele mantener la llamada «filosofía». Cuando subrayamos la naturaleza filosófica de las cuestiones en torno a la Guerra y a la Globalización, tal y como se plantean en las manifestaciones masivas de referencia, estamos precisamente dejando de lado al gremio de los profesores de filosofía (cuyos componentes, por cierto, suelen autodenominarse, con intenciones diferencialistas, «filósofos», como si no lo fuera también cualquiera de los manifestantes). Pero al diagnosticar el carácter idealista y metafísico que, en general, alienta en los militantes contra la guerra o contra la globalización, no excluimos a la gran mayoría del gremio de los profesores de filosofía, muchos de los cuales han apoyado las manifestaciones desde el idealismo más puro e inmaculado. (Decía Feijoo: «hay vulgo que sabe latín».)

Por ello, cuando apelamos al materialismo filosófico, como perspectiva capaz de permitirnos penetrar más profundamente en las cues-

tiones de la Guerra y de la Globalización, no hacemos tampoco referencia a determinadas academias o profesionales de la filosofía materialista, sino sencillamente a cualquiera que, sin necesidad de ser profesor de filosofía, pueda sin embargo actuar como filósofo.

Concluimos: no queremos aproximarnos a la cuestión de la Guerra y de la Globalización como filósofos que buscan arrojar una luz distinta sobre quienes vienen ocupándose de la Guerra y de la Globalización a título de expertos en economía o en política, o a título de militantes de partidos políticos, de confesiones religiosas, de instituciones científicas o artísticas, o simplemente como militantes del humanismo, como «funcionarios de la Humanidad». A todos estos militantes los consideramos ya como filósofos, como gentes que cultivan un saber de segundo grado plenamente estructurado, desde el punto de vista ideológico, sobre la Guerra y sobre la Globalización. Nos aproximamos a los militantes de la Paz o de la Antiglobalización en cuanto que son filósofos o ideólogos; sólo que filósofos e ideólogos, en general, idealistas y metafísicos. Y nos enfrentamos a ellos desde la filosofía materialista, que también es una filosofía políticamente implantada y, en este sentido, militante también.

§2. Las filosofías de la Guerra no implantadas políticamente

Cuando anunciamos nuestro propósito de oponer a la filosofía mundana idealista de la Guerra y de la Globalización una filosofía materialista (no por ello necesariamente académica), tampoco presuponemos que estos dos tipos de filosofía —el idealismo y el materialismo— «agoten» la totalidad de los tipos posibles de perspectivas filosóficas. La distinción entre el idealismo y el materialismo en el tratamiento de las cuestiones generales en torno a la Guerra y a la Globalización es una distinción que se mantiene en el ámbito de las «filosofías militantes», en el ámbito de las «filosofías políticamente implantadas», partidistas.

Pero hay que reconocer también la existencia de filosofías que no están, o no quieren estar, políticamente implantadas, filosofías que no quieren considerarse comprometidas con una Nación, con un bloque de Naciones, con un partido político, con una clase social, etc. Filosofías que en otra ocasión hemos llamado «filosofías gnóstica-

mente implantadas» (véase *Ensayos materialistas*, ensayo I, apéndice II, págs. 235-264), y cuyos prototipos clásicos reconoceríamos en el *pirronismo* y en el *neoplatonismo*.

Del *pirronismo* sólo diremos que pone, como objetivo de la acción filosófica, la imparcialidad conseguida tras un esforzado ejercicio de detención o abstención (*epojé*) de todo juicio favorable o desfavorable acerca de la realidad (en nuestro caso: acerca de la guerra o de la globalización). El pirronismo representaría la posibilidad de una perspectiva que, sin ser militante, habría que considerar como filosófica. Y, según ella misma, como auténtica filosofía, porque se abstiene de juzgar, de tomar partido, precisamente ante cuestiones tales como las de la guerra y la globalización.

Cuanto al *neoplatonismo* de Plotino (205-270), basaremos su «implantación gnóstica» en su entendimiento de la filosofía como una forma de contemplación «desde las alturas», o «desde la eternidad», de las realidades mundanas, entre ellas, las guerras. Plotino lograba alcanzar desde esa perspectiva una imparcialidad derivada de la consideración de aquellas realidades como «cuestiones menores», que no merecen siquiera la atención de la mirada filosófica. Cuanto a la guerra: «Los asesinatos, las matanzas, el asalto y el saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores» (*Enn*., II, 2, 9). Y cuanto a asuntos que todavía hoy mantienen su presencia en los críticos a la globalización: «se quejan de la pobreza, de la desigual distribución de las riquezas entre los hombres. Ignoran que el varón sabio no desea la igualdad en estas cosas, que no cree que el rico lleve ventaja al pobre, ni el príncipe al súbdito» (*Enn*., II, 9, 9).

Ahora bien, en nuestros días, acaso quien reproduce hoy esta perspectiva gnóstica ante realidades humanas tales como las guerras, es el naturalista que se dispone a analizar la guerra y otras realidades humanas (Auschwitz, por ejemplo) como simples casos particulares de la lucha por la vida y de la selección natural. Es la perspectiva, más etológica que antropológica, del propio Levi Strauss cuando abogaba por la conveniencia de adoptar un punto de vista que permitiese «ver a los hombres como si fueran hormigas»; punto de vista que alcanza toda su faz siniestra después de que los discípulos de Edward O. Wilson nos hayan ofrecido descripciones espeluznantes sobre las batallas de las hormigas león.

La perspectiva zoológica consigue, en efecto, sin duda, una distanciación de cualquier partidismo, una especie de «eternidad naturalista», una intemporalidad, que tiene efectos similares a los que procuraba la «eternidad teológica». E. O. Wilson, advirtiendo acaso que la perspectiva zoológica (etológica) aplicada al hombre arrastra al etólogo a un proceso de aproximación a la «visión celeste» propia de la divinidad metafísica, intenta frenar ese proceso y cree haberlo conseguido (pero sin renunciar a su «implantación gnóstica») asumiendo más modestamente la perspectiva que él imagina propia de la «visión de un extraterrestre»: «Vamos a considerar ahora al hombre —dice al comenzar, en actitud imperativa, el capítulo 27 de su *Sociobiología*— con el libre espíritu de la historia natural, como si fuéramos zoólogos de otro planeta que estuviéramos completando un catálogo de las especies sociales de la Tierra. En esta visión macroscópica la Humanidad y las ciencias sociales se reducen a ramas especializadas de la Biología; Historia, Biografía y Ficción son los protocolos de investigación de la Etología humana; y la Antropología y la Sociología juntas constituyen la Sociobiología de una sola especie de primates.»

Aun reconociendo la estirpe filosófica de las perspectivas pirrónicas y neoplatónicas, incluso en su versión naturalista, el materialismo filosófico, en la medida en que se define como políticamente implantado, no puede aceptar que estas filosofías sean consideradas más profundas de lo que pueda serlo el materialismo. No se discutirán los efectos «sedantes» que las visiones del Mundo fuera de la Historia o «desde la eternidad» puedan reportar. Pero la eternidad zoológica (etológica) y, mucho más, la eternidad teológica son sólo apariencias superficiales, porque requieren fingir que quien contempla está situado «en ninguna parte». Y esto no es así. Quien se enfrenta primero con la guerra, y luego con la globalización, y reconoce sus figuras y las circunstancias de su curso, forma parte del mismo Mundo en el que tiene lugar la guerra y luego la globalización; forma parte de él, incluso debe decirse que es de algún modo cómplice de sus procesos reales. Por tanto, sólo desde una tal posición interna podrán reconstruirse las figuras concretas de lo real, figuras que necesariamente quedarán desdibujadas cuando pretendemos contemplarlas desde la perspectiva especulativa de la eternidad.

§3. IDEAS GENERALES QUE ACTÚAN EN LA FILOSOFÍA MUNDANA, COMO PUNTO DE PARTIDA DE NUESTRO ANÁLISIS

Hemos atribuido un carácter filosófico (mundano) a la ideología de los millones de personas que se manifestaron, en el primer trimestre del año 2003, en defensa de la Paz o, desde 1999, en contra de la Globalización. Más aún: nos ha parecido muy conveniente dibujar nuestras propias líneas de análisis de las relaciones entre la Guerra y la Globalización como un replanteamiento de la filosofía mundana de referencia, sin perjuicio de que esta filosofía sea considerada por nosotros como idealista o como metafísica. De este modo la visión filosófica materialista acerca de estas cuestiones podrá ser ofrecida como un desarrollo interno y dialéctico de la propia visión filosófica idealista, de la visión mundana, y podrá dejar de ser entendida por ésta como una visión externa que, desde fuera (acaso desde una gremial «Academia»), hubiéramos hecho recaer sobre la ideología mundana, como sobreañadida a ella. Se trata de utilizar los procedimientos dialécticos *ad hominem*; procedimientos que, al apoyarse en los mismos supuestos que tratan de ser desbordados, pueden evitar la impresión de que estamos apelando a principios «extravagantes», «académicos», etc., y pueden contribuir a que al menos una mínima parte (pero no despreciable) de los manifestantes advierta que estamos tratando de algo de lo que él mismo trata, y a su misma escala, aunque de otro modo.

Pero la filosofía, materialista en nuestro caso, comienza afirmando la propia vacuidad, cuanto a sus principios y contenidos que no estén dados a la misma escala a la de aquellos que son proporcionados por la filosofía vulgar. Pero no porque a la filosofía vulgar haya que atribuirle el papel de «legisladora de la razón», reduciendo la filosofía «formal» a la condición de pleonasmo suyo. Nosotros presupondremos que la filosofía «formal», aun conformando sus problemas sobre los de la filosofía mundana, se enfrenta muchas veces con ella, intentando triturarla, a fin de alcanzar, en ocasiones, posiciones más verdaderas. Posiciones que podrán ser consideradas ordinariamente, por quienes están inmersos en esa vulgaridad filosófica, como posiciones académicas absurdas e incluso, en nuestro caso, criminales.

Supondremos que la idea de la guerra que actúa en la filosofía mundana de los manifestantes es una idea general absorbente (naturalista o idealista), caracterizada por incluir en la propia idea no solamente a las Guerras Mundiales de 1914-1918 y 1939-1945, sino también a las Guerras Púnicas y a las guerras faraónicas de la XVII Dinastía; también a las «batallas prehistóricas» tales como las que, según algunos han supuesto, tuvieron lugar en Krapina entre bandas de neandertales antropófagos y bandas de cromañones y, por supuesto, a las «batallas» libradas entre babuinos, entre hormigas u otra clase de insectos. La idea mundana de guerra alcanza así una generalidad absorbente: absorbente por cuanto se pretende que todas las guerras humanas sean absorbidas o reducidas a la condición de casos particulares de los enfrentamientos zoológicos estudiados por los etólogos. Y en esta generalidad absorbente se hará consistir, precisamente por la ideología mundana (incluyendo aquí la filosofía espontánea de muchos etólogos, paleontólogos o antropólogos), la naturaleza filosófica de la idea de guerra utilizada y la «profundidad» de esta idea, comparada con la «superficialidad» de los conceptos de guerra propios de las Academias militares o de los escolásticos tomistas o hegelianos.

Las pretensiones prácticas de esta filosofía mundana se advierten desde el momento en el que mantenemos la conexión entre la idea general absorbente de Guerra y un tipo de humanismo —el humanismo pacifista— que pone a la Guerra en «la parte animal del ser humano» y, por ello, considera a las guerras entre hombres como meras reliquias de su animalidad prehistórica. Un humanismo que tenderá a sacar a las guerras de la historia (distinción entre historia militar e historia civil), considerando incluso a la historia de las batallas como contenidos propios de la «Prehistoria de la Humanidad». (Uno de los directores de las excavaciones de Atapuerca, filosofando ante un periodista en los días de la segunda Guerra del Irak, declaraba, con profunda convicción, que esta guerra demostraba que los hombres todavía no habíamos superado la situación del *Homo antecessor*.)

El humanista pacifista asegurará que se avergüenza, en cuanto hombre, de las guerras, como se avergonzará, en cuanto hombre, de tantas conductas propias de los salvajes (por ejemplo, el canibalismo); de la misma manera que muchos humanistas europeos dicen avergonzarse también, en cuanto hombres, de la institución de la pena de muerte.

Consideraciones análogas a las que hacemos sobre la idea mundana de la Guerra haríamos también a propósito de la idea mundana de Globalización. Aunque esta idea es mucho más reciente que la Idea de la Guerra (la Idea de Globalización cristaliza a finales del siglo XX,

sin perjuicio de precedentes retrospectivos; la Idea de Guerra la encontramos ya «cristalizada», según venimos suponiendo, en historias o en documentos de hace más de 3.500 años), sin embargo se mueve, como aquélla, en el terreno de las ideas generales. Y esto sin perjuicio de que para muchos (para los partidarios de la Globalización), la guerra aparezca institucionalizada ya en los principios del Género humano, y aún en lo más inferior de este Género, mientras que la globalización sólo podía haber aparecido en los finales y en su parte más noble (la unidad y la armonía entre todos los hombres).

La idea filosófica de Globalización suele hacerse consistir en una idea que desborda cualquier categoría antropológica (señaladamente las categorías económicas) porque, se dice, hay también globalización política, religiosa, lingüística, cultural... En este sentido cabría afirmar que la idea general de Globalización es utilizada como idea absorbente respecto de las diversas categorías antropológicas (señaladamente, las económicas). Incluso algunos economistas creen alcanzar espontáneamente una visión filosófica de la globalización cuando logran elevarse «conspectivamente» por encima de los fenómenos más prosaicos de la globalización económica de nuestros días, constatando que «en realidad, la historia de la Humanidad, con muchos picos de sierra, es la historia de la globalización en la que los hombres se van acercando unos a otros a través de su economía, de su cultura, de sus costumbres» (Joaquín Estefanía, *Hij@, ¿qué es la globalización?*, página 39).

Nuestro propósito es, a partir de la constatación de la realidad de estas filosofías mundanas de la Guerra y de la Globalización, que calificamos de idealistas o metafísicas, llegar a formular las ideas que sobre la Guerra y la Globalización pueda establecer el materialismo filosófico.

§4. La idea mundana de Guerra tiene el formato de una clase lógica

Cuando hablamos de «guerra», en singular, nos referimos a la Idea general de Guerra, es decir, a aquello que tendrían en común, y de modo esencial, sin perjuicio de gradaciones y diferencias, todas las guerras que han existido o puedan existir en su día. Pero siempre, la Idea general de Guerra arrastraría una *intensión* que habría que considerar presente en las diferentes guerras (en plural) que constituyen la

extensión de la clase. De una clase distributiva, siempre que se dé por supuesto que las diferentes guerras son, en general, independientes unas de otras.

A veces, sin embargo, y refiriéndonos a un subconjunto o subclase de ellas, hablaremos de guerras encadenadas (las «guerras médicas» o las «guerras púnicas»), casi como si se tratase de batallas libradas dentro de una misma guerra («se ha perdido una batalla, pero no la guerra»). Y sólo de un modo metafísico o poético podríamos hablar de «la Guerra», en general, como si de una única Guerra estuviésemos tratando a lo largo de la Historia, como si todas las guerras que han existido o puedan existir fueran batallas de la misma Guerra. Por ejemplo, consecuencias de la maldición del pecado original, de una misma lucha fratricida entre los hombres o entre las clases sociales enfrentadas a partir de un *pecado* (o *alienación*) original —la Idea de Alienación aparece formulada precisamente en san Agustín en un contexto teológico, sin perjuicio de que siglos después haya seguido utilizándose ampliamente en el idealismo alemán y en el marxismo—. Quien habla de la Guerra según este modo metafísico o poético tenderá a considerar a cada guerra concreta como un simple caso particular de la Guerra en general; y, en consecuencia, fundirá (confundirá) la guerra concreta con la Guerra en general. Muy pocos de aquellos millones de manifestantes que gritaban en febrero de 2003 «¡No a la Guerra!» distinguían bien entre la guerra del Irak y la Guerra en general. El «¡No a la Guerra!» de una gran parte de los manifestantes iba referido, desde luego, a la guerra del Irak, pero casi siempre a título de ocasión perentoria para condenar a la Guerra en general, a cualquier guerra. Y la gran mayoría de los manifestantes, que desconocían incluso dónde estaba exactamente situado en el mapamundi el Irak, se movilizaban para condenar directamente a la Guerra en general, y sólo a través de esta condenación general podían interpretar sus gestos, después de mirar al mapa, como una condenación de la guerra concreta del Irak.

La filosofía metafísica, idealista o naturalista, que (suponemos) envolvía a nuestros manifestantes se apoya precisamente en esa sustantivación de la idea general absorbente de Guerra, en cuanto «lacra» o «vergüenza» de la Humanidad alienada, de la que será preciso a toda costa desprenderse cuanto antes. La filosofía mundana de los pacifistas utiliza, de modo sustantivado, las ideas de Guerra y de Género humano. Da por supuesto que entre estas dos ideas no hay un nexo necesario; da por supuesto que el «Género humano» no está destinado a

hacer la guerra, sino, a lo sumo, a hacer el amor. Es preciso cortar perentoriamente, desde este mismo momento, las conexiones siempre contingentes entre Guerra y Género humano. Conexiones debidas a las reliquias animales, acaso cainitas, que perduran en los hombres del presente a través de la codicia monstruosa de algunos hombres particulares —los petroleros tejanos, por ejemplo, asistidos por el Pentágono y por sus aliados británicos o hispanos, que se reúnen en febrero de 2003 en la Cumbre de las Azores.

La interpretación de las guerras concretas como manifestación de ciertas reliquias bestiales y cainitas que la «Humanidad civilizada» habrá de extirpar definitivamente, tiene mucho que ver con la idea general absorbente de la Guerra como proceso prehumano (zoológico o cósmico) sobre el cual el hombre, a través de su cultura espiritual, habría conseguido alzarse. No se ve muy claro cómo el hombre, si es que a través de las guerras se nos presenta como una expresión más de un proceso zoológico o cósmico, pudiera alzarse o liberarse por encima de su condición animal o cósmica. Pero la ideología metafísica e idealista no se para en barras. O bien postula directamente la espiritualidad del Género humano (en función de la cual, sobre todo cuando se supone que ella está asistida por la Gracia del Espíritu Santo, los hombres podrán haber sido liberados de las cadenas zoológicas y cósmicas), o bien ni siquiera cree necesario postular una tal espiritualidad; simplemente afirmará, por puro voluntarismo, que la Guerra no *debe ser* aceptada por el hombre civilizado, por el hombre que se mueve a impulsos de su *imperativo categórico*, por el hombre *ético*.

Tampoco se para en barras la ideología humanista pacifista en el momento de dar cuenta del «carácter contingente» que, según sus presupuestos, habrían de tener las guerras que han afectado a toda la Humanidad. Se concluirá que estas guerras, y particularmente la Segunda Guerra Mundial (en la cual hay que incluir el *Shoah*, el Holocausto), son meras reliquias de los componentes prehistóricos o zoológicos de la Humanidad.

Lo que ya no es tan fácil de comprender es cómo estas reliquias zoológicas, a través de la ideología aria, actuaron precisamente en los puntos más elevados de la civilización humana, en la «Nación por antonomasia» de los teólogos, de los músicos, de los filósofos, de los científicos, en la Nación de la cultura espiritual más sublime, Alemania; lo que no se comprende en absoluto es cómo el *Shoah* puede entenderse como una mera contingencia zoológica que deja *intacta* a la Humanidad histórica, civilizada y espiritual, sin comprometerla íntegramente en el horror del Holocausto. Más aún, no sólo dejaría intacta a la Humanidad, sino a la misma Alemania, que podría considerarse liberada, en nombre de ese humanismo idealista, una vez suprimida de su ideario la guerra y la pena de muerte, de aquella sentencia que Thomas Mann fechara un 25 de abril de 1945 en su *Doctor Faustus*: «¿Es construcción enfermiza preguntarse cómo en lo porvenir Alemania, de cualquier forma que sea, osará abrir la boca cuando se trate de problemas que conciernen a la Humanidad?»

¿No sería acaso necesario recuperar aquella idea de Carlos Marx según la cual la Humanidad, en tanto está implicada en la guerra (derivada, según él, de su fractura o alienación en clases sociales), no se encuentra en la historia sino en su prehistoria? Pero, con la recuperación de esta idea, ¿no ofreceremos un remedio que es aún peor que la enfermedad? La historia efectiva de esta Humanidad sólo podría ser considerada como prehistoria en nombre de una Humanidad futura inexistente, siendo así que la historia es historia del pretérito. Y, ¿acaso los nazis —con la complicidad, en diverso grado, de la mayor parte de los alemanes— al proceder sistemáticamente a la ejecución del proyecto de la selección racial, no obraron como hombres responsables y por tanto libres, lo que hace imposible la pretensión de verlos como «arrebatados» de modo contingente, casual o pasajero, por una reliquia zoológica que podría separarse de ellos relegándola al pretérito perfecto prehistórico de la Humanidad? ¿Quién podría sospechar en las épocas «neokantianas» del progreso social demócrata del siglo XIX y principios del XX que unas décadas después seis millones de judíos iban a ser calcinados sistemáticamente en los campos de concentración preparados al efecto? ¿Con qué derecho podemos dejar de sospechar, amparados en un humanismo pacifista, algo similar para dentro de cien años? Y aún tendremos que preguntar, ¿serán suficientes unas «manifestaciones pacíficas en favor de la paz» para evitar las monstruosidades de una guerra en el futuro? ¿No será criminal y, en todo caso, estúpidamente imprudente, la decisión de quien en nombre de la Paz Perpetua comience a desarmarse, es decir, a desprenderse de unas armas (incluyendo la bomba atómica) de las que inmediatamente se apropiarán otros hombres?

De hecho, la Idea de Guerra ha sido utilizada, y lo sigue siendo algunas veces hoy, como si fuese una «idea trascendental» o cósmica que se extiende, como la Idea de Ser, por todas las categorías. Quien habría

formulado por primera vez en nuestra tradición esta visión belicista, polemista o catastrofista del Universo, habría sido Heráclito de Éfeso en el siglo V a.C. Dos de sus más célebres fragmentos que se conservan justificarán esta consideración. El primero podría ser rotulado como «principio de Heráclito»: «la Guerra (*polemós*), que es el padre y rey de todas las cosas, ha hecho de algunos dioses otros hombres, a algunos les ha hecho esclavos, a otros libres» (Fragmento 53). El segundo (en el que se formula lo que podríamos denominar «paradoja de Homero») dice: «Homero se equivocó al decir: "Ojalá la discordia se apague entre los dioses y entre los hombres. Porque no veía que rogaba por la destrucción del Universo; porque si su plegaria hubiera sido escuchada todas las cosas perecerían"» (Diels, 12a22).

Esta metafísica pambelicista mantiene plena su vigencia en nuestros días, aunque aplicada a «regiones» mucho más delimitadas del Universo, como puedan serlo, por orden de mayor a menor extensión, las moléculas de los *coacervados*, que se consideran, desde Oparín, como precursores de la vida, y que estarían ya sometidos a la competencia a muerte, y a la selección natural; los organismos vivientes (protoctistas, vegetales, animales, etc.) y, por supuesto, las sociedades políticas y humanas. A todas estas regiones se aplicará el principio darwiniano de la lucha por la vida, interpretado como si fuese un «principio cósmico»; principio que además, según algunos, sería el fundamento del progreso, en virtud de la «selección natural», interpretada precisamente desde la perspectiva de la Idea de Progreso.

Es habitual entre los economistas invocar a la competencia entre empresas y Estados como el principio universal regulador del mercado y de la selección, a través de él, de las calidades de los bienes y de los servicios. Principio que suele ser aplicado especialmente a la política de los Estados Unidos después de finalizado el período de la Guerra Fría. Es lo que E. Todd, como si se hubiera acordado de la «paradoja de Homero», ha llamado «paradoja de Fukuyama»: al predecir el fin de las guerras entre los hombres —y, con ello, el fin de la Historia—, Fukuyama estaría reconociendo la inminente destrucción de Estados Unidos como Potencia hegemónica. Si la democracia parlamentaria se extendiese a todos los Estados y ello determinase la paz entre ellos, la misión de Estados Unidos se habría cumplido: «... si la democracia triunfase en todas las partes se produciría la paradoja de que Estados Unidos, como Potencia militar, se volvería inútil para todo el mundo, y tendría que resignarse a no ser más que una democracia entre otras»

(E. Todd, *Después del Imperio: ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Foca, Madrid, 2002, págs. 14-15). Conclusión: Estados Unidos, para mantenerse como tal, tendrá que desplegar un «militarismo teatral» para mantener el Estado universal de Guerra y su protagonismo en ese estado.

Por nuestra parte, dejamos de lado estas ideas de guerra, derivadas de su carácter metafísico, y nos atendremos a una idea de Guerra mucho más circunscrita en su extensión, a saber, en la extensión que corresponde al Género humano en cuanto organizado en sociedades políticas. La Guerra, supondremos, en su sentido estricto, estará siempre referida al terreno político. En un sentido amplio, es cierto que es muy frecuente extender la Idea de Guerra a los animales linneanos (y, por supuesto, los creyentes, a los animales no linneanos, tales como «extraterrestres» o «legiones angélicas»).

La idea general de guerra, en cuanto género generalísimo, permite sin embargo distinguir muchos géneros intermedios, y aun muchas especies de guerra. Por ejemplo, «guerra de mundos» (en el sentido de H. G. Wells), «guerra de insectos» (en el sentido de Wilson), «guerras de hombres prehistóricos» (en el sentido de Wendt), «guerras de tribus», guerras y batallas históricas, guerras locales, guerras universales o mundiales, como las del siglo XX. Pero el reconocimiento de esta variedad de géneros intermedios y especies de guerra no limita las pretensiones de la idea genérica de Guerra en cuanto género absorbente, en el sentido de mantener como esencial en cualquier guerra de cualquier género o especie, las características generalísimas de la Idea. Y ello tanto si estas características generales se consideran vinculadas necesariamente al Género humano, como si se consideran vinculadas a él de modo contingente, como meras reliquias de su pasado zoológico o prehistórico, o secuelas de una caída o pecado original del que todavía no ha logrado recuperarse.

§5. La idea mundana de Globalización tiene el formato de una clase lógica. Globalización y Mundialización

La «Idea de Globalización», a diferencia de la Idea de Guerra, parece excluir el formato propio de las clases lógicas. Mientras que la Guerra es múltiple (han existido y existen muchas guerras: si consi-

deramos la Guerra como una institución, podemos hablar de la clase de las guerras), en cambio la Globalización parece requerir la unicidad, al menos cuando la referimos a un campo o a una categoría determinada. Podrán reconocerse diversas globalizaciones, supuestos diversos campos de referencia: una «globalización astronómica» —la «globalización» que Aristóteles hizo del Mundo natural al concebirlo como un sistema de esferas envueltas unas por otras y englobando todas ellas a la esfera de la Tierra—, una «globalización aritmética» —el campo de los números complejos «engloba» a los otros campos de números: positivos, naturales, enteros, fraccionarios...—, una «globalización botánica y zoológica» lograda a través del concepto de «Biosfera».

Pero cuando nos referimos al campo histórico en el que se manifiesta el Género humano, que es nuestro caso, parece que su globalización ha de entenderse como única, idiográfica, por tanto. Por ello, estaría de más atribuir a la globalización de la que nos ocupamos (a su idea *emic*) el formato lógico de una clase.

Sin embargo, esta conclusión no es nada terminante porque, como veremos, la Idea de Globalización del Género humano, considerada *etic*, es utilizada, de hecho, de tal modo que parece exigir, aunque sea oscuramente, la consideración de idea concebida según el formato lógico de las clases. Ocurre como si la concepción *etic* del conjunto de Ideas idiográficas *emic* de globalización, nos obligara a reconocer a esa concepción *etic* el formato del concepto clase, por paradójico que ello fuese.

La cuestión es de la mayor importancia. No se trata de una cuestión de mera sutileza escolástica, sobreañadida a la cuestión central sobre la «naturaleza de la Globalización».

Al menos, por nuestra parte, sostenemos que la raíz misma de la oscuridad de la Idea de Globalización tiene que ver con la ambigüedad objetiva (es decir, no reducible a la simple negligencia de quienes utilizan la Idea) de su formato lógico. Esta ambigüedad requiere, según esto, un análisis previo e inmediato.

Y la clave para el análisis de esta ambigüedad reside en la constatación de una doble perspectiva, más precisamente de una perspectiva dual, de una dualidad que estaría constantemente acechando a la Idea de Globalización. A saber, la dualidad constituida por las *perspectivas metaméricas* y por las *perspectivas diaméricas* entretejidas según el modo característico bien conocido por los geómetras proyectivos. La *perspectiva metamérica* nos remite a la perspectiva diamérica así como

recíprocamente. Por lo demás, cabe poner en correspondencia (correspondencia no es identidad) estas dos perspectivas con otras distinciones sobre la globalización, de las que hablaremos en su momento.

En efecto, desde la *perspectiva metamérica* la globalización del Género humano en el presente aparecería concebida como un proceso cuyo principio actúa «por encima de sus partes» (instituciones, empresas, Estados, clases sociales, agentes...), aun cuando les afecte a todos ellos, incorporándolos, por así decirlo, a su torbellino unitario. Desde la *perspectiva diamérica*, en cambio, la globalización tenderá a ser concebida como un proceso que afecta a las diferentes partes «pertinentes» del Género humano en cuanto se enfrentan mutuamente unas con otras, con la globalización como resultante.

La *perspectiva metamérica* estaría asumida, ante todo, por las instituciones públicas internacionales que tienen que ver con la globalización (tales como la ONU, el FMI, etc.); muy lejos quedan los diagnósticos de aquellos ideólogos posmodernos que certificaban hace una década el fallecimiento de los «grandes relatos». También algunos Estados o Iglesias asumen esta perspectiva metamérica, acaso precisamente porque ellos creen actuar «en nombre de la Humanidad, como responsables, en sus actos globalizadores, ante la Historia», ante el Género Humano. En cualquier caso, es evidente que la *perspectiva metamérica* nos remite, como la línea a sus puntos, a instituciones particulares, tales como la Iglesia católica o el gobierno de Estados Unidos.

Pero la globalización también será percibida otras veces, por quienes contemplan los múltiples procesos de desarrollo o de organización de empresas o Estados, como orientados hacia una *resultante* globalizadora, acaso apreciando en cada uno de estos procesos particulares sus propios proyectos de expansión recurrente y definida. Como situación sintomática interesante citaremos la proliferación de organizaciones (ONG sobre todo) que inscriben en sus rótulos la expresión «sin fronteras» y a quienes, por tanto, se les puede atribuir proyectos globales: «médicos sin fronteras», «bomberos sin fronteras», «maestros sin fronteras», «periodistas sin fronteras».

El caso más notorio es el de las ya citadas «empresas globales», contradistintas de las meras empresas multinacionales. Empresas globales que algunos, como K. Ohmae, consideran incluso como apátridas. Se caracterizan por ofrecer rasgos tales como la posesión de una estrategia global, y no sólo a título de mera ampliación de mercados, sino como método de trabajo. Entre esas empresas suelen citarse la

General Electric, Coca-cola, Siemens, Nestlé, Sony, Volkswagen, IBM, Microsoft Corporation, etc.

No es nada fácil aclarar por qué estas empresas, sin perjuicio de poseer características diferenciales muy claras, se autodenominan o son denominadas, no ya «empresas sin fronteras», pero sí «corporaciones» o «empresas globales» (*GLO-CO*), puesto que es evidente que, de hecho, no lo son. Aunque produzcan más de un tipo de mercancía, no las producen todas (ni mucho menos son, por tanto, empresas especializadas); aunque cubran muchos países del Globo, no los cubren a todos y en todo caso, no los cubren íntegramente (son por tanto empresas particulares). ¿Por qué entonces se denominan o son denominadas «empresas globales»?

A nuestro entender, sólo hay una razón: que ellas se conciban como agentes que actúan en el seno del proceso común, como «envolvente» (respecto de la Humanidad) de una globalización en marcha. *Pero esto es tanto como reconocer que en la denominación diamérica de «empresas globales» está actuando la perspectiva metamérica.* Podemos decir, en conclusión, que la Idea de Globalización, en cuanto ejercida por particulares, nos remite, como el punto a la línea, a la Idea metamérica de Globalización.

Ocurre así con la Globalización única, entendida como un proceso envolvente atribuido al Género humano, algo análogo a lo que ocurría con el Dios monoteísta de las religiones superiores: todas ellas predican el Dios único, pero éste resulta que está presentado unas veces como Yahvé, otras veces como Dios y otras como Alá. Y es así de este modo como podemos afirmar que si diéramos a la idea de Dios el formato de una clase tendríamos que terminar asignándole el formato paradójico de clase unitaria (de un solo elemento), de los «Dioses dotados de unicidad» (cada uno de los cuales no tiene el formato de clase). En este sentido resultaría que la Idea de Globalización, sin perjuicio de su intención unitaria, estaría ejercitada también de hecho y paradójicamente desde una clase. Dicho rápidamente: existen diversas ideas de globalización única, y entre ellas, las ya citadas (como globalización oficial y como globalizaciones alternativas).

Pero cuando nos referimos a las partes globalizantes, tales como las *GLO-CO*, el formato de clase que es propio de estas partes es más explícito y notorio, como es obvio. Pues una «empresa global», o que se considera tal, aunque haya de concebirse a sí misma como incorporada a un supuesto proceso global envolvente y unitario, no podrá dejar de concebirse, por motivos prácticos, como enfrentada (y no sólo por «competencia lógica», sino económica) a otras empresas también globales, incluso de su mismo género o especialidad. Su globalismo resulta por tanto estar a tanta distancia del unitarismo de la globalización, por lo menos, como la que prescriben los acuerdos internacionales frente al monopolio. Escuchemos las palabras que un consejero delegado de una empresa global pronuncia ante sus colegas en un congreso sobre Globalización (en este caso, se trata del consejero delegado de Siemens, S.A., en España, hablando en el IV Congreso de IFSAN, 1999) donde recuerda que Siemens está presente en 190 países del Mundo, tiene más de 6.000 fábricas y no menos de 400.000 empleados, y confiesa, recurriendo incluso a un lenguaje militar: «para una compañía como la nuestra, ésta (la Globalización) nos da, por un lado, unas enormes oportunidades, gran amplitud de mercados, diversificación de clientes y posibilidades de economía de escala. Nuestra experiencia es que la liberalización está trayendo crecimiento en los mercados, más que lineales, como ocurre en Internet o en telefonía móvil. Pero a la vez esto trae consigo unos riesgos importantes para las compañías muy establecidas como la nuestra. Por un lado se incrementa la competencia en nuestros mercados propios. Europa siempre había sido nuestro mercado tradicional y estamos viendo que entran compañías de todas las partes a atacarnos dentro de nuestro teórico feudo» (*Apud*, Horst Albach, «Globalización», 1999).

¿No estamos, en consecuencia, ante una Idea de Globalización que se autoconcibe como teniendo lugar en el seno de un conjunto o clase de globalizaciones universales y particulares enfrentadas, muchas veces a muerte, entre sí? Y si esto es así ¿podremos considerar como algo secundario en el análisis de la globalización esta característica lógica de la Idea, a saber, la de tener un formato efectivo de clase a la vez que intencionalmente asume el supuesto de ser una idea idiográfica unitaria? Y esto no por accidente, sino por estructura. Porque la globalización particular sólo es globalización cuando ella se presupone incorporada a un proceso de globalización unitaria; pero esta globalización unitaria, al no poder ser atribuida, salvo por metafísica inspiración, a un principio sustantivo preexistente (el «Género humano»), sólo podrá ejercerse en la forma de una clase de globalizaciones. De globalizaciones enfrentadas entre sí, hasta un punto tal en el que ellas pudieran poner en peligro, no ya sólo la realización de la globalización «en marcha», sino la consistencia de la propia Idea de Globalización.

Lo que decimos de la Globalización, por tanto, es análogo a lo que podemos decir de otra idea, muy vinculada, por cierto, a la de Globalización, como lo es la Idea del «Imperio universal». También la Idea de Imperio universal reclama la unicidad («así como no caben dos Soles en el cielo, tampoco caben en la Tierra, a la vez, Alejandro y Darío»). Pero de hecho han existido múltiples Imperios universales, porque el Imperio político resulta del proceso que lleva a cabo alguna «parte» de la Humanidad cuando se orienta a coordinar o controlar a «todas» las demás partes; pero como no existe una *única parte* de la que haya surgido el proyecto imperial, resultará que los Imperios universales son múltiples y constituyen también una clase.

Por lo demás, constatamos que la relación explícita entre Imperio y Globalización se encuentra ya, a través de la idea del Reich, entre los ideólogos nazis; en los últimos años el nexo se ha hecho cada vez más explícito. Globalización es, para algunos, un eufemismo del imperialismo de Estados Unidos, independientemente de que este Imperio sea interpretado por algunos como un Imperio en decadencia. Dice, por ejemplo, Todd: «... la mutación imperial de la economía tiende a transformar los estratos superiores de la sociedad estadounidense en estratos superiores de una sociedad imperial global».

En resolución, la idea de Globalización, tal como se deduce de las mismas declaraciones de los portavoces antiglobalización, puede considerarse ajustada al formato de una clase lógica. Dicho de otro modo: la Globalización, al menos desde el punto de vista de sus críticos, no se considera como un proceso único, dotado de unicidad.

En otras palabras, aunque la unicidad de la Globalización sea reconocida intencionalmente, cuanto a su *terminus ad quem*, no ocurre así en su proceso efectivo: hay muchas clases, muchas modalidades de globalización, y por esta razón, ella se nos presenta como un concepto clase. Esto es evidente desde el momento en que muchos movimientos antiglobalización (como pueda serlo el movimiento ATTAC) se consideran también a sí mismos como alternativas a la globalización por antonomasia, a la globalización que venimos llamando «oficial» (que tiene también muchas variedades) y, por tanto, como otra especie de globalización. En definitiva: la globalización habría que entenderla como una idea que admite el plural, «las globalizaciones», sin perjuicio de que estas globalizaciones puedan mantener entre sí relaciones de incompatibilidad, o simplemente las relaciones que son propias de momentos pasajeros o de estratos internivel de una única clase atributiva.

En cualquier caso, y considerada desde la perspectiva de su «esencia» —que desborda además a todo lo que comprendemos en el *fenómeno* de globalización, al que se refiere por antonomasia el término—, cabe decir que la idea de que la *globalización*, utilizada sin parámetros, no implica la unicidad, se corrobora confrontándola con la idea de *mundialización*, que muchos sin embargo utilizan como sinónimo de aquélla. A veces por motivos meramente lingüísticos y, desde luego, muy superficiales. Por ejemplo: «globalización» es término anglosajón, mientras que «mundialización» es término latino; y se supone, por motivos estéticos, o puristas, que hay que elegir el término latino («prefiero hablar de mundialización», dicen algunos conocidos economistas o politólogos).

En efecto, la globalización, en general, puede definirse, en una primera acepción, la que corresponde a la globalización operatoria, como una operación o secuencia de operaciones (o cooperaciones) que van dirigidas a la formación de un globo; y *Globus*, si nos atenemos al testimonio de Cicerón, es el equivalente latino del término griego *Sphairos*, esfera. Ahora bien, un globo o una esfera es una totalidad o volumen corpóreo finito, en el que las partes quedan incorporadas en un conjunto compacto, y separadas o disociadas de otras de su entorno. Si la distancia del centro a la superficie fuese infinita, la superficie esférica, el «globo», se desvanecería o, si se prefiere, nos encontraríamos con una esfera cuyo centro estaría en todas las partes y su circunferencia en ninguna. Por consiguiente, un globo es una esfera, ha de tener un entorno que rodee a su dintorno; el contorno de la esfera, o del esferoide, es la frontera entre su dintorno y su contorno. Esto no quiere decir que un globo que pueda ser «englobante» de otros globos (de su misma categoría), pero no englobado por otros globos, haya de carecer de entorno envolvente; significa sencillamente que el entorno envolvente no tendrá la estructura de un globo dado en la categoría de referencia (astronómica, política, etc.) y ni siquiera estructura global o esférica alguna.

Por consiguiente, la globalización, en cuanto proceso que conduce a globos o esferas diferentes, o incluso a un mismo globo, pero conformado desde perspectivas distintas y aun opuestas entre sí (susceptibles de emanciparse de sus agentes, es decir, de los sujetos operatorios que las conformaron), habrá de ser considerada, en cuanto proceso finito, como nombre que admite el plural. Y ello nos pone delante de la cuestión de las relaciones posibles entre diversas globalizaciones o es-

feras promovidas en el ámbito de una misma categoría. Los llamados «círculos de Euler», utilizados en Lógica de clases, representan las relaciones posibles entre las clases lógicas —relaciones de intersección, disyunción, inclusión— por medio de círculos o esferas que o bien son secantes, o bien son exteriores, o bien están encajadas las unas en las otras, como se encajan los estuches en una caja china.

En todo caso, aunque la operación de globalización conduzca siempre a un globo o a una esfera, la recíproca no siempre puede aceptarse. No todos los globos, o glóbulos, realmente existentes proceden de operaciones de globalización. Y no porque haya que suponer la existencia de globos o esferas ingénitas, eternas, no generadas, tales como el «Ser esférico» de Parménides, o las «Esferas celestes» de Aristóteles, sino simplemente porque, aunque admitamos que todo globo, glóbulo o esfera es generada (es decir, no es primitiva), sin embargo su generación no tiene por qué atribuirse a operaciones de un demiurgo o sujeto operatorio. Las células, aunque las supongamos en forma de glóbulos esféricos (en el modelo de Rhasewsky) no son el efecto de las operaciones de algún agente demiúrgico, sino el resultado «mecánico» de otras fuerzas que actúan en la «masa protoplásmica». Y otro tanto habrá que decir de las esferas o globos celestes, tales como la Tierra, la Luna o Júpiter, considerados por los astrónomos antiguos.

Habrá que distinguir, por tanto, las globalizaciones operatorias (intencionales, que presuponen sujetos operatorios, y que se proponen precisamente conseguir una estructura global, como es el caso de las llamadas *GLO-CO* o empresas globales) de las globalizaciones-resultancias, no intencionales, sino efectos impersonales de las interacciones de términos dados, eventualmente personales, en un campo preexistente. La distinción no es disyuntiva (dicotómica); lo más probable es que las globalizaciones operatorias (y, entre ellas, la globalización por antonomasia a la que se refiere el título de este libro, *Guerra y Globalización*) estén engranadas a procesos de globalización impersonal, que «marchan por sí mismos», pero que pueden ser orientados, acelerados o frenados, en un sentido o en otro, por una globalización operatoria planificada. De este modo, una globalización concreta podría considerarse, a la vez, como una resultancia de factores que habrán de ser analizados y como un objetivo intencional operatorio.

Es evidente que una globalización sólo podrá alcanzar sentido operatorio o estructural cuando le sea dado un parámetro, por ejemplo, el radio o el diámetro de la esfera o globo que va a constituirse o

que se ha constituido como resultancia en el seno de un material dado previamente. En la Globalización por antonomasia, de la que se habla en este libro, el parámetro no es otro sino el radio de la esfera terrestre. Conviene no olvidar que «la Esfera», por antonomasia, o «el Globo», por antonomasia, tuvo como referencia durante siglos a la Tierra; y, en función de ella, a la esfera armilar, como conjunto de esferas simbólicas englobantes y englobadas que giraban en torno del Globo terráqueo, en cuanto esfera que se suponía englobada por todas las demás esferas celestes.

La idea genérica mundana de Globalización se utiliza, pues, como una idea con formato de clase que se aplica a muy diversos campos, distintos del campo astronómico tradicional, como puedan serlo los campos biológicos (esférulas celulares, glóbulos rojos, etc.: aquí se aplica el término «globulización»), los campos lógico materiales (los árboles de Porfirio se representaban a veces como esferas englobantes de un individuo dado y englobadas, a su vez, hasta llegar al límite de la esfera englobante pero no englobada y, sin embargo, finita, que correspondía a la *categoría*) o, en general, a los campos culturales, es decir, a los campos constituidos por términos o instituciones culturales en sus distintos niveles —individuos, empresas, partes de un edificio, de una ceremonia, etc.—, las «esferas culturales» o «todos complejos» de Tylor; incluso las «civilizaciones» de Toynbee, de las que se dice que «engloban sin ser englobadas». En palabras de Melk, «totalidades que poseen un grado de integración tal por el que sus partes pueden considerarse definidas por su relación recíproca con el todo». Precisamente sobre la idea de las «civilizaciones englobantes y no englobadas», apoya Samuel P. Hutington su teoría sobre el «choque de civilizaciones», teoría directamente relacionada con el tema que nos ocupa, Guerra y Globalización.

En resolución: el concepto de Globalización, en virtud de su formato lógico de clase implica pluralidad, y en principio, pluralidad distributiva; solamente en el caso de que fuera posible alcanzar una total «globalización de las globalizaciones» cabría hablar de una Globalización universal atributiva. Pero este caso es puramente teórico, es una idea límite y contradictoria. Por ello, para hablar con sentido, es preciso dar los parámetros de campo categorial (astronómico, político, económico, cultural, religioso, etc.) y los parámetros de radio esférico (galáctico, terrestre, atlántico, etc.).

La idea de «Mundo», en cambio, es una idea que, al menos en la

tradición filosófica (aquella para la cual el Mundo es una de las tres Ideas fundamentales —Dios, Mundo, Hombre— en torno a las cuales se organiza la llamada Metafísica especial) dice unicidad. «Y es una insolencia (escribía Mauthner) hablar de "Mundos" en plural como si hubiera más de uno.»

El mundo, en cuanto *complexio omnium substantiarum*, sólo puede ser único (la idea de Mundo no tiene el formato de clase). Porque, supuesto que existieran muchos Mundos, como lo supuso Demócrito, o bien éstos mantendrían alguna relación interactiva mutua, o no la mantendrían en absoluto. Si mantenían relaciones de interacción, no podrían ser entendidos como «Mundos», sino como partes de un único Mundo; y si no mantenían relación alguna de interacción, desde cada mundo sería imposible conocer siquiera la existencia de otros mundos (si la conocieran ya habría habido alguna interacción), por lo que habría que concluir que la hipótesis de la pluralidad «megárica» de mundos es totalmente gratuita e inoperante.

La Idea de Mundo es una construcción dialéctica, pero no en el sentido, enteramente gratuito y artificioso, que Kant pretendió hacer valer, y en gran medida consiguió entre muchos de sus seguidores: presentar la idea de Mundo como idea trascendental «segregada» por la Razón Pura que silogiza con silogismos hipotéticos (así como la Idea de Dios habría sido «segregada» por los silogismos disyuntivos y la Idea de Alma por los silogismos categóricos). Si nos atenemos a su etimología, la idea de Mundo procede del desarrollo dialéctico del concepto de cofre; del cofre de la novia, en el cual ella depositaba sus collares, anillos, alhajas (*«mundus mulieris est, quo mulier mundior fit»*, leemos en *Digesto*, 34, 2, 5); el cofre-baúl que todavía hoy se llama «mundo» en algunas regiones de habla hispánica. De la ampliación ilimitada de ese cofre, transformado en un receptáculo vacío infinito, en el cual Dios creador habría ido depositando las criaturas que lo rellenan, procederá la idea de Mundo. Idea que, como la idea de Dios —del Dios teológico—, carece, como hemos dicho, del formato lógico de las clases, y a lo sumo podrá decirse de ella que son clases unitarias, es decir, clases de un solo elemento, que son las clases límite, contradictorias.

El Mundo tiene unicidad; y por ello la *Mundialización* se diferencia esencialmente de la *Globalización*. En efecto, mientras un Globo es siempre finito y limitado, e implica un entorno envolvente (que podría ser, a su vez, un globo de la misma categoría, o bien de otra categoría, incluso un entorno que carezca de estructura global), el Mundo

es ilimitado, si no infinito (según Einstein: finito e ilimitado a la vez). Es decir, no cabe salir «fuera del Mundo», ni cabe hablar de un «anverso» del Mundo. Por ello el Mundo no es siquiera una totalidad, si las totalidades han de ser finitas o limitadas.

Otra cosa es que se hable impropiamente de «mundos» en plural, ya sea en el terreno de la Ontología (los «tres mundos» de Popper), ya sea en el terreno del arte («el mundo o universo de Picasso»), ya sea en el terreno psicológico («cada persona es un mundo»), ya sea en el terreno económico-político («los países del tercer mundo»).

Ahora bien, hablar de «mundos» en plural es descuido imperdonable en Ontología, al menos si el que así habla no pretende acogerse a la metafísica megárica. Hablar de «mundos» en otros terrenos (arte, psicología, etc.) es una licencia poética que no deja de llevar aparejada alguna intención pragmática («esta exposición del universo de Picasso que ofrecemos, es tan rica que el visitante podrá consumir en ella todo su tiempo libre, sin necesidad de acudir a las exposiciones de otros universos pictóricos»).

Quienes pretenden hacer sustituibles los términos *mundialización* y *globalización*, podrán sin duda intentarlo, e incluso lograr éxito en su intento; pero en todo caso, tanto su intento, como su eventual éxito, tendrían que pasar por encima de las diferencias de ideas objetivas, es decir, tendrían que renunciar a las diferencias esenciales que entre ambas ideas median y podrían ser considerados en justicia, en medio de su éxito, como inconscientes, como envueltos por la *ignorantia elenchi*.

Ahora bien, una vez establecido por nuestra parte el diferente estatus lógico de las Ideas de Globalización y de Mundialización, nos importa determinar el modo según el cual la filosofía mundana, es decir, la filosofía vulgar, trata esta diferencia. La determinación no puede formularse de un modo sencillo en un único plano. Simplificando al máximo diremos (*etic*) que los movimientos antiglobalización más radicales, en los que se encarna la filosofía vulgar, ejercitan la idea de globalización como si tuviese el formato lógico de una clase, dado que contemplan, no sólo a la globalización económica, sino también la política, la lingüística, la tecnológica, la cultural; y sin embargo se representan, o tienden a representarse (*emic*) la globalización como si fuese una idea unitaria que se confunde con la idea de mundialización. En efecto, la filosofía vulgar tendería a representarse esa confluencia de globalizaciones de diferentes especies (económicas, políticas, tecnoló-

gicas) como momentos de una globalización total, como una «globalización de globalizaciones» que se aproximaría, hasta confundirse con ella, con la idea de la mundialización.

Desde este punto de vista se comprende bien la insistencia de los movimientos radicales antiglobalización en los peligros que la globalización, sobreentendendida como «globalización de globalizaciones», puede encerrar respecto de la conservación de las *identidades nacionales* propias de las *esferas nacionales*, pero también lingüísticas, religiosas, culturales, etc. Difícilmente podrían denunciarse estos peligros si la globalización fuese entendida como globalización de una determinada clase distributiva (económica, por ejemplo) que pudiera llevarse adelante independientemente de los procesos propios de otras globalizaciones dadas en otras categorías (políticas, religiosas, etc.).

En cualquier caso, si queremos mantener la distinción entre mundialización y globalización, en el contexto del análisis de nuestro presente, habría que referir la Idea de *mundialización* al *hecho* de la universalización planetaria (con unicidad) de las interacciones de toda índole (comerciales, culturales, pacíficas o bélicas) que tienen lugar entre las diferentes sociedades, naciones, iglesias, etc., del presente; en cambio, en la Idea de la *globalización*, la escala planetaria tendrá más bien el carácter de un *proyecto* que el de un *hecho*, y además no gozaría de unicidad, puesto que los procesos de globalización son múltiples y enfrentados entre sí. Y aun cuando el *hecho* de la mundialización es, en gran medida, aunque no íntegramente, resultado de las diferentes líneas de globalización, no por ello podría confundirse el *hecho* de esa mundialización con los procesos de «globalización en marcha».

§6. Planteamiento de la cuestión

El tema central de este libro es el análisis de las relaciones entre la Guerra y la Globalización. En lo que precede hemos planteado el problema filosófico suscitado por estas relaciones como un problema que gira indeterminadamente respecto de las modalidades contingentes o necesarias que pudieran asignárseles. En principio, la cuestión de la modalidad del nexo entre Guerra y Globalización habría que plantearla en un terreno objetivo, al margen de la cuestión sobre quién trata de establecer el nexo. Es decir, se trataría de un planteamiento especulativo o teorético. Sin embargo, es muy dudosa la posibilidad de

un planteamiento semejante puesto que quien intenta establecer el nexo entre términos de esta índole ha de estar necesariamente adscrito a alguno de ellos, y sólo podría liberarse de ellos regresando a la actitud gnóstica de la que hemos hablado. Será necesario, por tanto, tener en cuenta la posición de quien habla de esta conexión.

Sin embargo, no se ve bien cómo pueda afectar a la modalidad objetiva de la conexión entre Guerra y Globalización mi disposición, posición o valoración personal. Sabemos que muchos de aquellos que escuchan a quien trata este asunto se interesarán, ante todo, por averiguar su disposición: «¿Es usted partidario de la globalización o de la antiglobalización?» «¿Está usted por la Paz o bien defiende la Guerra?» «¿Cree usted que la globalización conduce a la Paz, o más bien a la Guerra?»

Es evidente que estas preguntas por la disposición individual de quien mantiene una tesis «objetiva» sobre la guerra y la globalización son irrelevantes, porque la guerra y la globalización son procesos que tienen lugar por encima de mi opinión personal y aun de las restantes opiniones personales. No es que se produzcan al margen de estas opiniones personales; se trata de que la conjunción de múltiples opiniones personales no constituye una opinión que pueda concluir de modo determinante a orientar la modalidad del nexo entre la guerra y la globalización.

Y sin embargo, y con objeto de ahorrar desde el principio al lector la intriga acerca de las posiciones que el autor puede mantener ante las corrientes enfrentadas en torno a la globalización del Género humano o a la antiglobalización, me arriesgaré a decir que estas posiciones no se alinean «a favor» de la globalización del Género humano, pero tampoco «a favor» de la antiglobalización. Y no en nombre de una neutralidad, dogmática o escéptica, sino en nombre de la tesis fundamental que en este libro se sostiene: que la globalización del Género humano no existe, por la sencilla razón de que no existe el Género humano como entidad previamente dada, susceptible de ser globalizada, ni existe la Globalización como idea positiva. La Globalización es sólo una idea «aureolar» que sólo cobra sentido suponiendo aquello de cuya existencia y posibilidad comenzamos por dudar.

Estaríamos en una situación comparable a la suscitada por la idea del Estado totalitario: unos se declaran defensores del proyecto del Estado totalitario y otros abominan de él en nombre de la democracia y de la libertad. Pero cuando comenzamos a dudar de que el Estado

totalitario exista o pueda existir, entonces, empeñarse en recoger argumentos a favor del totalitarismo será empresa tan vana como la de empeñarse en refutarlo en nombre de la libertad o de la democracia. Lo único que cabrá hacer es tratar de redefinir esa idea confusa del Estado totalitario, o, en nuestro caso, tratar de redefinir la idea confusa de la globalización y la de la antiglobalización.

Parte I

La Idea de la Guerra

Las razones de que hayamos creído necesario ofrecer un argumentario general sobre la cuestión de la Guerra y la Paz, al que obligadamente habrán de incorporarse multitud de ideas ya tratadas y trilladas desde siglos, tiene que ver probablemente con una reacción ante un hecho que nos parece sorprendente: el hecho de que los millones de manifestantes por la Paz y contra la Guerra durante el año 2003 lo hiciesen, casi siempre, en nombre de una ideología «ética» o «evangélica» que evitaba alegar cualquier tipo de crítica doctrinal susceptible de ser sometida a un juicio especializado, como ocurrió todavía, por ejemplo, en la época de Rosa de Luxemburgo o de Liebneck. En esta época el «¡No a la Guerra!» se presentaba como un clamor de la clase obrera contra sus explotadores capitalistas dentro de una teoría marxista, mejor o peor construida. Pero en las manifestaciones del 2003 el «¡No a la Guerra!» se justifica por su propia evidencia práctica inmediata.

No hacía falta más. Y aun toda justificación «doctrinal» del *«¡No a la Guerra!»*, o incluso del *«Sí a la Paz»*, podría haber resultado ofensiva ante esta evidencia. Quienes llevaban o llevan sobrepuesto en su traje o en su frente el emblema «¡No a la Guerra!» querían sin duda dar a entender: «No necesitamos decir más, no buscamos explicaciones ni las admitimos.» Exigir la Paz, y decir *«¡No a la Guerra!»*, en general, es una evidencia que debe suponerse actuando en todo aquel que no sea un mal nacido, antes de que éste comience a exponer una doctrina cualquiera sobre el particular.

Y es la existencia de esta ideología, no ya pacifista, sino *pacifista fundamentalista*, que ha tomado un cuerpo de notable consistencia en nuestra sociedad, lo que ha suscitado en muchos la necesidad de esbo-

zar de nuevo una exposición doctrinal de conjunto acerca de las cuestiones que tienen que ver con la Guerra y con la Paz. Por mi parte tengo que decir que si no hubiera sido por la cristalización de esta ideología pacifista fundamentalista no se me hubiera ocurrido bosquejar una exposición como la que aquí se ofrece, acaso porque hubiera dado por supuesto que la mayor parte de sus tesis eran ya de sobra conocidas y sobreentendidas.

§1. La Idea filosófica mundana de la Guerra y el concepto etológico-psicológico de conducta agresiva

La idea filosófica mundana, por no decir la idea que de la Guerra se forja la filosofía vulgar —al menos una gran parte de la filosofía popular— consiste en su equiparación, generalmente desde una metafísica naturalista, con las conductas de lucha entre animales, tanto si se trata de luchas interespecíficas como de luchas intraespecíficas. Es una idea en el fondo «zoológica» de la Guerra, a la que tienen fácil acceso las gentes que viven en zonas rurales o que, aun viviendo en ciudades o villas, practican la caza, o simplemente contemplan habitualmente por televisión ciertos documentales naturalistas, y propenden a subrayar, bien sea con resignación, bien sea en son de protesta, la gran frecuencia de los comportamientos animales que cabe advertir entre los hombres, la guerra uno de ellos.

La utilización de esta perspectiva zoológica tiene pretensiones que desbordan la mera constatación de evidentes analogías, por ejemplo las conductas de vigilancia, de rodeos, las estratagemas, engaños, ataques, luchas, heridas o muertes. Ante todo tiene la pretensión de haber captado las claves que desencadenan las guerras entre los hombres, y que no serían otras sino nuestros mismos comportamientos animales, inscritos genéticamente en nuestra propia individualidad viviente.

Así, ante el espectáculo de una batalla, ofrecido por un óleo, una fotografía, una película o por televisión, escucharemos con frecuencia reflexiones filosóficas «tan profundas» como la siguiente: «En realidad somos como animales, como fieras.» Y no faltará quien recuerde, de su bachillerato, la máxima latina de Planto *«Homo hominis lupus»*, que Hobbes terminó por hacer famosa. Por cierto, Hobbes mantuvo una concepción psicológica, incluso etológica, de la guerra, al pretender deducirla como un resultado necesario de lo que él llamó las «pasiones naturales [innatas] de los hombres»: *competencia* entre los individuos para alguna ganancia, *desconfianza* mutua que recurre a la violencia con fines defensivos, y *gloria* que tiende a invadir el terreno de los otros para reparar pequeñas ofensas, «como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente o cualquier señal de desprecio» (*Leviathan*, I, cap. 13). Hobbes, sin embargo, no subsumió esta condición originaria de los hombres como si fuera una característica meramente subgenérica, para decirlo en nuestros términos, en la definición propia de tantas especies animales; pero no por ello su perspectiva deja de ser zoológica, aunque fuera cogenérica: «los hombres están compitiendo continuamente por el honor y la dignidad, cosa que no hacen estas criaturas (las abejas y las hormigas, a quienes Aristóteles —dice Hobbes incorrectamente— incluye en la categoría de los animales políticos).[...] «Como consecuencia surge en los hombres, por esa razón, envidia y odio y, en última instancia, la guerra. Pero en esas otras criaturas no es así» (Hobbes, *ibíd.*, cap. 17).

Los pesimistas, admitiendo que los instintos zoológicos de agresión son innatos en el hombre, y acaso aun están grabados en nuestro código genético, se resignarán ante el descubrimiento de esta «triste ciencia». Los optimistas, que prefieren suponer, o bien que no existen tales instintos innatos, sino pautas aprendidas, o bien que, ya sean las conductas agresivas heredadas o aprendidas, podrán ser neutralizadas o reprimidas por la educación o por el miedo (por la civilización y por la cultura, en el sentido de Freud), no se resignarán a lo que somos, al parecer por herencia o aprendizaje, es decir, al *ser* de la agresión, sino que proclamarán la necesidad de erradicar la guerra en nombre del *deber ser* de la paz.

Lo que nos interesa subrayar, por no decir denunciar, es esto: que la idea zoológica de la guerra, propia de la filosofía popular, es casi un «sombreado» del desarrollo que los etólogos o «naturalistas» hacen del concepto de conducta agresiva, o recíprocamente. Es cierto que un etólogo, en cuanto tal, puede reivindicar la legitimidad de sus análisis, al menos en la medida en la que él no pretenda dar cuenta de la integridad de la guerra, como figura antropológica; pero también es cierto que muchos etólogos recaen, en sus análisis, en esa filosofía vulgar de la guerra, incluso en su versión pesimista, que, de este modo, parece recibir una corroboración científica. De hecho, la concepción de la guerra que suele atribuirse a los etólogos de la escuela de Lorenz, Tin-

bergen o Eibl Eibesfeldt, ha sido muchas veces calificada de «fascista», por lo que tiene de aceptación, antipacificista, de la guerra como «destino del hombre». Se trata en todo caso de una concepción reduccionista que comprende los dos movimientos consabidos que se realimentan circularmente:

(1) El movimiento de *regressus* (o de reducción inicial) desde la guerra (y de otras manifestaciones de la agresión entre los hombres) hasta las conductas de agresión de los animales; aunque en otros casos se llega a todos los vivientes, a la «lucha por la vida» de Spencer-Darwin, aplicada incluso a los vegetales, y a su competitividad en el ámbito cósmico de las biocenosis (los botánicos hablan en nuestros días de «plantas invasoras» que logran la victoria sobre otras plantas que han de sucumbir ante la invasión en su territorio, mientras que pueden a su vez invadir territorios ajenos: la hierba de las Pampas, *Cortaderia selloana*, es una plaga en el norte de España, en las zonas cálidas de Europa y en Australia; el tojo europeo, *Ulex europaeus*, es plaga europea en Argentina, y frena allí la expansión de la *Cortaderia*; el gengibre del Himalaya, *Hedyarium garderianum*, es planta que, procedente del Himalaya, se convierte en plaga en las Azores y otras islas, expulsando de los bosques o las cunetas a las plantas nativas, etc.); otros extenderán la guerra a cualquier tipo de ser realmente existente: «la guerra es el padre de todas las cosas», de Heráclito.

(2) El movimiento de *progressus* (o reducción final) que partiendo de una idea general de la agresión zoológica o cósmica (aquí es inevitable acordarse del libro de K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*), intenta reaplicarla a los fenómenos de la guerra humana, y no sólo con la pretensión de constatar en ellos la presencia de los rasgos zoológicos generales, sino también con la pretensión de «recubrirlos» por entero, al menos en cuanto a lo esencial (porque incluso aquellos componentes específicos de las guerras humanas —por ejemplo, los armamentos a distancia, desde la lanza hasta el rifle o los mísiles— serán incorporados, como es lógico por otro lado, tan sólo en la medida en la que ellos «alteren» o «desvíen» los componentes genéricos de la agresión).

Este tipo de reducción final «etológica» de la esencia de la guerra, mediante la reconstrucción de las claves de las guerras concretas, históricas, en los términos etológicos de la teoría de la agresión, es muy frecuente, no sólo entre etólogos sino también entre sociólogos o historiadores que creen además contar con el respaldo de la ciencia etológica. Donald Kagan, autor de un libro muy conocido, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, del que hablaremos más adelante, en su intento de recuperar (con todos los matices «neorrealistas» que se quieran) el *realismo* de Tucídides, lo que viene a decir es que, según esta versión realista, la guerra entre Atenas (la Liga de Delos) y Esparta (la Liga del Peloponeso) fue inevitable dada la *agresividad* de la Atenas emergente, frente al poder agresivo ya consolidado de Esparta; una «agresividad» que, a su vez, estaría impulsada por otros mecanismos psicológicos, o tratados psicológicamente, aunque tengan fuentes sociales, como pueda serlo el «honor». Kagan extiende esta perspectiva neorrealista al análisis de las Guerras Púnicas y al análisis de algunas guerras medievales y, desde luego, a las guerras mundiales del siglo XX (una crítica certera del libro de Donald Kagan puede verse en Marcelino Suárez Ardura, «El honor como causa de la guerra», *El Catoblepas*, núm. 17, julio de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n017p24.htm*]).

Son los etólogos innatistas, alineados más o menos con Konrad Lorenz, quienes más han trabajado en la concepción de la guerra desde la perspectiva de la doctrina innatista de la *agresión* y de la *violencia*. Esto no significa, como ya hemos dicho, que no se reconozcan a veces diferencias significativas entre las luchas zoológicas y las humanas; lo importante es que se contemplen las guerras humanas como meras modulaciones (subgenéricas o cogenéricas) de los instintos biológicos de la agresión (que, junto con el instinto de la *alimentación*, *reproducción* y *fuga* constituye, según Lorenz, el repertorio de los «instintos básicos»). Lorenz sugiere que Darwin ya habría interpretado la agresión como un instinto intraespecífico. Este instinto estaría en el origen de la guerra, aunque en ella se manifieste de una manera singular (cogenérica, en la terminología del materialismo filosófico), y ello debido a que el instinto de agresión «habría descarrilado en la civilización», por cuanto ésta permitió al hombre matar a otros hombres con armas artificiales, a distancia etológica, «lo que rompió el equilibrio existente entre unas inhibiciones relativamente débiles y la capacidad de matar a los congéneres». Por consiguiente, «se produjo sin duda un estado de cosas en el que las *contrapresiones de las hordas vecinas fueron el principal factor selectivo que determinó los siguientes pasos de la evolución humana*. Nada tiene de sorprendente el que este factor produjera un peligroso exceso de lo que se dio en llamar "virtudes guerreras" del hombre».

En resolución: la guerra, desde esta perspectiva etológica, sigue siendo explicada a partir del instinto zoológico general de agresión, sólo que «degenerado» en sus ritmos propios por la civilización. La «explicación», desde un punto de vista literario, se consigue por el procedimiento de retrotraer al «Género» (y, por tanto, a las otras especies del Género) la nomenclatura propia de la «especie humana» (se considerarán como charreteras —signos de jerarquía militar— a los «hombros encanecidos» de un gorila, que manifiesta, a través de ellas, su jerarquía en el grupo). De este modo, en lugar de aplicar en abstracto y legítimamente a la especie humana las notas genéricas constitutivas de la conducta agresiva, lo que se hace es utilizar estructuras específicas de la guerra humana para describir las conductas de agresión propias del género. Dice Wilson, por ejemplo (*Sociobiología*, Omega, Barcelona, pág. 440): «En cierto aspecto, las hormigas legionarias constituyen uno de los grados más avanzados de la evolución social de los insectos. Una colonia en marcha ofrece uno de los mayores espectáculos de la naturaleza.» Y cita un párrafo de Wheeler: «Las hormigas legionarias y cazadoras son los Tártaros y los Hunos del mundo de los insectos. Con sus vastos ejércitos de obreras ciegas, pero de una exquisita cooperación y un elevado grado de polimorfismo...» O bien, describiendo comportamientos de las colonias de *Formica sanguínea*: «Dos, e incluso tres especies esclavas [otros biólogos prefieren hablar de *dulosis* para referirse al fenómeno de la esclavización de las hormigas, evitando el lenguaje antropomórfico] están a veces presentes en un determinado nido de *sanguinea* simultáneamente, y la composición en esclavas puede variar de un año para otro. Cada colonia *F. sanguinea* realiza como máximo dos o tres asaltos al año, en julio y agosto... en cualquier momento del día, pero usualmente por la mañana, un gran destacamento de obreras abandona el nido y se desplaza en línea recta hacia el nido objetivo de la especie esclava. La reunión de asaltantes es en realidad una dispersa falange de varios metros de ancho» (pág. 384). El uso de terminología militar es constante en la obra de Wilson: «una segunda forma de soldado que se ha puesto de manifiesto es aquél con mandíbulas en hoz o gancho para segar los cuerpos de los enemigos. Algunos ejemplos formidables son las obreras mayores de las hormigas legionarias (*Eciton*) y batidoras (*Dorylus*). El tercer tipo básico de soldado es menos agresivo, y utiliza la cabeza para bloquear la entrada del nido... la cabeza puede tener forma de escudo... las colonias de hormigas son naturalmente agresivas para otras y "guerrean" tanto dentro de la misma especie como entre ellas... uno de los espectáculos más dramáticos de la biología de los insectos lo proporcionan los soldados de grandes cabezas pertenecientes al género *Pheidole*. Estos individuos presentan mandíbulas con una forma aproximada a las hojas de las tenazas para cortar alambre. Al producirse un choque entre colonias, los soldados avanzan, atacan ciegamente y cubren el terreno de antenas cercenadas, patas y abdómenes de sus enemigos vencidos» (pág. 255).

Desde la perspectiva etológica, por consiguiente, la civilización explicaría más que la razón de ser de la guerra, la razón de sus manifestaciones en lo que tienen de mera complicación o «deformación», o «de-generación», de los rasgos genéricos, cuando éstos han encontrado la posibilidad de un desarrollo «autocatalítico» dentro de un complejo de procesos entretejidos a partir de un «efecto umbral» de inteligencia, alcanzado únicamente por la especie humana, cuya especificidad, en todo caso, seguirá siendo co-genérica. También Eibl Eibesfeldt, en su libro *Guerra y Paz* (Salvat, Barcelona, 1989), concede un amplio margen a la intervención de la cultura en la evolución del instinto de agresión, herencia, según él, de los primates, considerados como especie agresiva y territorial. Pero mientras que entre los primates no hay normalmente conducta de agresión intragrupal (en los hombres se expresa esta conducta por la máxima bíblica «No matarás»), en cambio entre los hombres, una vez que han evolucionado en la forma de grupos profundamente separados, que constituyen lo que Eibl Eibesfeldt llama una *pseudoespeciación cultural*, la agresión entre grupos tomará la forma de una agresión entre especies y, por tanto, será destructiva —el «conflicto intergrupal armado»—. Otra interpretación posible de la sentencia «El hombre [como grupo] es lobo para el hombre [para otro grupo]».

Esta circunstancia da pie, desde las coordenadas del materialismo filosófico, para una reinterpretación del concepto etológico de guerra como *metábasis circular* de la caza genérica: es una excelente reinterpretación propuesta por Alfonso Fernández Tresguerres en su libro *Los dioses olvidados* (Pentalfa, Oviedo, 1993, pág. 72); en su más reciente libro, *El signo de Caín. Agresión y naturaleza humana* (Eikasía, Oviedo, 2003), nos ofrece la que podríamos considerar como primera teoría filosófica de la agresión desde el materialismo filosófico.

Asimismo la idea de la «pseudoespeciación cultural» de Eibl Eibesfeldt (que «cubre» las situaciones empíricas en las que se constata

cómo unos grupos humanos llegan con frecuencia a negarse mutuamente la condición humana) puede reinterpretarse, como lo ha hecho Iñigo Ongay («Guerra, Paz y Etología», *El Catoblepas*, núm. 19, septiembre de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n019p04.htm*]) a la luz de la Idea de la «refluencia de los contenidos numinosos» en la capa circular de los cuerpos políticos, determinando un despegue, al menos *emic*, del eje circular «de manera que tales relaciones dejarían por ello de ser específicas en tanto que circulares».

La sociobiología de E. O. Wilson intenta encontrar un medio entre el innatismo de los instintos agresivos de Lorenz y el ambientalismo de Skinner: «La agresión no es un fluido que aumenta su presión continuamente en las paredes de sus recipientes, ni es un conjunto de ingredientes vertidos en un vaso vacío. Más bien es una mezcla preexistente de productos químicos listos para ser transformados por catalizadores específicos que se añaden, calientan y agitan, en algún momento posterior.» (*Sobre la naturaleza humana*, 1979; *vid.* A. Fernández Tresguerres, *El signo de Caín*, págs. 50-58.)

También los antropólogos han ofrecido muchas veces una visión innatista de la agresividad humana, que acaso no necesita remontarse a la Etología, sino simplemente a la Prehistoria, es decir, a la época de la formación del hombre como especie diferenciada de los demás primates. Estamos, por ejemplo, ante la teoría del hombre cazador divulgada por Robert Ardrey (*La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*, 1976; *Génesis africano*, 1969).

También es verdad que muchos antropólogos defienden puntos de vista menos radicales. Marvin Harris sugirió que los motivos por los cuales los hombres se vuelven agresivos se encuentran en nuestra cultura, más que en nuestros genes (*Caníbales y Reyes*, pág. 56). A. Montagu (*La naturaleza de la agresión*, 1976) dice, en línea con Alfredo Espinas y Pedro Koprotkin y su doctrina de la *ayuda mutua*, que se ha exagerado mucho el concepto darwiniano de la lucha por la existencia, y que en la evolución de los animales y, sobre todo, en la de los hombres, ha sido más significativa la cooperación que el conflicto, y esto no por razones «idealistas», sino aplicando los mismos criterios de la selección natural (la cooperación reportaría más ventajas adaptativas que la lucha). Es por otra parte muy conocida una clasificación de las sociedades humanas, debida a Erich Fromm (*Anatomía de la destructividad humana*, 1974) en el mismo intento de demostrar que la lucha no es innata a los hombres, en *sociedades destructivas* (como los dobuanos), *sociedades no destructivas pero agresivas* (como los manus) y *sociedades pacíficas y afirmadoras de la vida* (como los zuñis), aunque esta última clase (a la que habría que adscribir a los kung bosquimanos o a los kwakiutl de Vancouver) ha sido impugnada por Eibl Eibesfeldt.

§2. Crítica a la Idea filosófica mundana de la Guerra

1. Si bien de un modo esquemático definimos a la filosofía mundana de la guerra en su corriente central, de orientación naturalista, por la utilización del concepto de agresión (entendida como una forma de conducta etológica derivada, identificada, según algunos etólogos, con uno de los cuatro instintos básicos) a título de componente fundamental suyo, la guerra no sería otra cosa sino la modulación humana (con todas las peculiaridades cogenéricas consiguientes) de un instinto de agresión que es propio de las diversas especies animales, al menos a partir de un cierto nivel de la escala zoológica.

En todo caso, la filosofía naturalista (etologista) de la guerra tiene el gran mérito de ayudar a reconocer el tanto de funcionalismo (en consecuencia, de racionalidad) que la guerra pueda tener frente a la ideología irenista, hoy en creciente, según la cual la guerra habría de ser considerada únicamente como un efecto de la irracionalidad propia de una Humanidad degenerada.

La visión naturalista de la guerra permite reconocer en los hombres, en el momento en que se relacionan con otros mediante la guerra, por lo menos el mismo grado de inteligencia funcional que reconocemos a los animales en situaciones análogas. Por ejemplo, si las guerras están orientadas, como dice Eibl Eibesfeldt, a la redistribución territorial de los grupos humanos enfrentados, ello sería ya suficiente, sin contar con otros efectos secundarios, para «justificar», no ya jurídicamente, o desde un punto de vista ético, el papel selectivo y adaptativo que les corresponde en la evolución o historia de la especie tal y como realmente ésta se ha desarrollado. Más aún: la filosofía naturalista de la guerra, precisamente por su reduccionismo conductista (a los instintos o virtudes que requieren estímulos desencadenantes) sirve muchas veces de punto de partida, al menos para los optimistas, para plantear las posibilidades, aunque sean meramente hipotéticas, de una

Paz Perpetua entre los hombres, precisamente mediante el control de esa misma conducta que supuestamente la genera: sublimación, neutralización cultural de la agresividad, incluso neutralización fisiológica de los mecanismos de activación del núcleo amigdalino...

También es verdad que la filosofía naturalista de la guerra puede favorecer una ideología «legitimadora» del belicismo.

Son, según esto, los propios naturalistas, y aun los más grandes biólogos naturalistas, quienes han formulado por primera vez los principios de esta filosofía mundana de la guerra, que se transforma una y otra vez en una ideología, si es que no lo era ya desde su origen, en el momento en que se ponga al servicio de determinados grupos sociales (por ejemplo los grupos colonialistas en la época del imperio británico) en su lucha con otros grupos o sociedades. La ideología del llamado «darwinismo social» está ya esbozada en las obras del mismo Darwin, cuando subrayó el papel que la guerra endémica y la usurpación genética pudieron haber tenido en la selección del grupo en su ascenso hacia la inteligencia.

«Si un hombre de una tribu, más sagaz que los otros, inventara una nueva artimaña o arma, u otros medios de ataque o defensa, el más llano autointerés, sin la asistencia de un excesivo poder de razonamiento, propiciaría el que los otros miembros lo imitaran; y todos se beneficiarían de ello. La práctica habitual de cada nuevo arte debe asimismo fortalecer el intelecto en algún ligero grado. Si la invención fuera importante, la tribu vería aumentar su número, extenderse y suplantar a otras tribus. En una tribu más numerosa siempre existirán mayores probabilidades de que nazcan otros miembros superiores y más inventivos. Si estos hombres dejan descendencia para heredar su superioridad mental, la probabilidad de que nazcan miembros aún más ingeniosos se verá aumentada de alguna forma, y en una tribu muy pequeña, decididamente superior. Incluso si no dejan descendencia, la tribu aún incluirá sus relaciones de sangre, y ha sido comprobado por los agricultores que, la conservación y apareamiento de la familia de un animal, que cuando se mató se calificó de valioso, desemboca en la obtención del carácter deseado.» [*Ápud*, Wilson, *Sociobiología*, pág. 591.]

Y no sólo en la guerra habría que buscar la fuente del desarrollo intelectual del hombre; también el desarrollo ético y moral de la especie humana —dicen algunos— habría sido conformado, en gran medida, por la guerra. Es frecuente escuchar, de boca de distinguidos filósofos naturalistas (como O. Spengler o M. Scheler), o de no menos

distinguidos naturalistas filósofos (como Keith, Bigelow o Alexander), que de la guerra han surgido las virtudes y rasgos más nobles de la especie humana, como la solidaridad, el espíritu de equipo, el altruismo o el patriotismo. Y este modo de ver las cosas no es nuevo, por supuesto. En el *Discurso de las armas y las letras*, que pronuncia Don Quijote en el capítulo 38 de la Primera Parte, puede advertirse una inequívoca toma de partido a favor de las armas, es decir, de la guerra, como asunto propio del espíritu o de la razón (no de la fuerza bruta de unos ganapanes) y fuente de virtudes caballerescas. «Quítenseme delante los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas, que les diré, y sean quien se fueren, que no saben lo que dicen.» Y añade:

«Porque la razón que los tales suelen decir y a lo que ellos más se atienen es que los trabajos del espíritu exceden a los del cuerpo y que las armas sólo con el cuerpo se ejercitan, como si fuese su ejercicio oficio de ganapanes, para el cual no es menester más de buenas fuerzas, o como si en esto que llamamos armas los que las profesamos no se encerrasen los actos de la fortaleza, los cuales piden para ejecutarlos mucho entendimiento, o como si no trabajase el ánimo del guerrero que tiene a su cargo un ejército o la defensa de una ciudad sitiada así con el espíritu como con el cuerpo. Si no, véase si se alcanza con las fuerzas corporales a saber y conjeturar el intento del enemigo, los designios, las estratagemas, las dificultades, el prevenir los daños que se temen; que todas estas cosas son acciones del entendimiento, en quien no tiene parte alguna el cuerpo.» (*Don Quijote de la Mancha*, Primera Parte, capítulo 37.)

La especie humana, según esta filosofía, no podría ser una excepción en el reino animal, y la guerra, que ha acompañado a la Humanidad a lo largo de toda su historia, constituiría la mayor demostración de la agresividad humana.

Ahora bien, el principio de la *agresividad básica humana* puede entenderse en una versión radical y en una versión moderada.

Los más radicales supondrán que la agresividad y, por tanto, la amenaza de la guerra, afecta a todos los hombres y a todos los pueblos en cualquier época. Si los radicales son pesimistas verán como inevitables a las guerras en el futuro, y a lo sumo sólo creerán posible el mantenerlas en estado de latencia mediante la aplicación de «fuerzas iguales y de sentido contrario»; es decir, se alinearán con el «militarismo preventivo» que se rige por la sentencia romana *si vis pacem para bellum*. Si los radicales son optimistas reconocerán la posibilidad de una

paz duradera entre los hombres, pero no ya tanto por la erradicación de los instintos agresivos cuanto por su sublimación, tal como la razona la llamada «teoría hidráulica» del pacifismo: las corrientes de agresividad que emanan en todos los hombres no pueden ser extinguidas sin dañar profundamente a la misma naturaleza humana, pero podrían ser desviadas hacia formas de agresividad de carácter no bélico, tales como la competitividad comercial, la competitividad deportiva, la emulación artística, o los debates parlamentarios, etc.

Por su parte, la interpretación moderada del principio de la agresividad humana procederá circunscribiendo el campo de jurisdicción de tal principio a la «parte animal» o primitiva de los hombres, de suerte que la otra parte de la Humanidad (llamada *espiritual* por unos, *cultural* por otros), que se considera como la realmente humana, pueda quedar salvaguardada de la influencia de estos instintos o, para algunos, «herencias cainitas» del pecado original. En efecto, no se ha interrumpido casi nunca una tradición que, utilizando los argumentos zoológicos en sentido distinto al de los innatistas, pretende establecer la diferencia entre los animales y el hombre afirmando que la agresión es propia del hombre, y no de los animales, los cuales, por naturaleza, tenderían a vivir pacíficamente. Obviamente este argumento sólo puede apoyarse en la distinción que los etólogos establecen hoy entre la agresión intraespecífica y la agresión interespecífica: los animales de una especie, por instinto, lucharían sólo contra los de otra especie, pero no contra los de la suya propia (en la *Querella de la guerra*, de Erasmo, nos encontramos con afirmaciones como la siguiente, base de su argumentación «etológica»: «La víbora no muerde a la víbora, ni el lince despedaza al lince»). De donde se deduce que sólo el hombre, que ha perdido su razón (¿por el pecado de Adán? ¿por un pecado natural, el «paso en falso» que habría dado la Naturaleza al mantenerlo vitaliciamente en el estado neoténico de un embrión?) llegaría a ser agresivo con los de su propia especie. Si la causa de esta degradación fuese el pecado original, sólo la Gracia de Dios podría salvar a los hombres de las guerras. Ésta fue la tesis de Tertuliano, de san Agustín o del propio Erasmo.

Los optimistas, afectados de lo que en otra ocasión hemos llamado «síndrome del pacifismo fundamentalista» SPF [ver *Apéndice*], supondrán que la parte humana o el comportamiento humano (espiritual, cultural, de la Humanidad) está bien repartido entre todos los hombres, al menos en la mayoría de los hombres que hayan podido elevarse sobre la animalidad pura, acaso mediante la asistencia de la Gracia de Dios, o

acaso sencillamente por obra de la evolución histórica; sólo algunos hombres, o algunos grupos humanos, conservarán casi intacta, como rasgo dominante, la herencia de la agresividad original. Pero el «clamor universal» de la práctica totalidad de esa Humanidad sana que quiere la paz, logrará, sin necesidad de recurrir a las armas, sino mediante la simple expresión de su buena voluntad («¡Paz!, ¡Paz!, ¡No a la Guerra!») conjurar la demoníaca agresividad de los imperialistas, de los capitalistas tejanos, de los militaristas, de los fascistas y de los terroristas.

Los menos optimistas (los pesimistas) entenderán en cambio que, por supuesto, ningún hombre puede considerarse liberado de la herencia de sus instintos básicos. Pero reconocerán a la vez que todos los hombres, en diversa proporción, desean la paz; por lo que verán como necesario no olvidarse de las armas, evitar un desarme inmediato, al menos a título persuasivo, hasta tanto que los efectos de la educación humanística prolongada consiga hacer prevalecer en cada uno de los hombres y en todos los pueblos los componentes pacíficos sobre los componentes agresivos de nuestra herencia común. Esta ideología va asociada probablemente al SPF, síndrome de pacifismo fundamentalista.

2. La filosofía mundana de la guerra y de la paz, tanto en sus versiones optimistas (radicales o moderadas) como en sus versiones pesimistas (radicales o moderadas) tiene muy poca capacidad en el momento en el que se intenta cumplir con sus pretensiones reductoras. Los pacifistas que confían en la posibilidad de sublimar el instinto de agresión, así como también el instinto de alimentación o el de reproducción, tendrían que tratar de derivar de los propios instintos esos cauces objetivos (instituciones deportivas, artísticas, religiosas, etc.) que se presentan como capaces de desviarlos; sólo de este modo cabría hablar de una sublimación, y no de una mera represión del instinto agresivo, o reproductivo o alimenticio, que se supone manando como en el primer día a través de instituciones (entre ellas los armamentos, los ejércitos) que habrían debido surgir de fuentes no distintas a las que impulsan la agresividad. Pero del instinto de agresividad no cabe derivar los armamentos, la organización de los ejércitos o los principios de táctica y de estrategia, como pretende acaso una llamada Historia militar que pudiera marchar separada de la Historia civil del Género humano. Los armamentos, la organización del ejército, la táctica o la estrategia derivarán de las mismas fuentes de las que proceden las realizaciones tecnológicas, grandes y pequeñas, de la «sociedad civil»: las espadas y los arados proceden de las mismas tecnologías desarro-

lladas en la edad del hierro o en la edad del bronce, la bomba atómica y el reactor nuclear proceden de la misma tecnología de la fusión o de la fisión nuclear. Otro tanto se diga de la organización militar de los ejércitos. Sus fuentes no son distintas de las que dan lugar a la organización jerárquica o burocrática de la vida social no militar, y todo esto sin perjuicio de que unas veces estas instituciones culturales hayan comenzado en la vida militar (la espada antes del arado) y sobre sus modelos se habrían vaciado las instituciones civiles o políticas; pero otras veces, las instituciones culturales habrán comenzado en la vida civil y sobre sus modelos se habrán vaciado las instituciones militares.

Lo que nos importa subrayar es que, en cualquier caso, si la guerra es resultado del juego de estas instituciones, no podría considerarse como fuente suya originaria al propio instinto, porque esto obligaría a interpretar los armamentos y la organización militar como meras «superestructuras» del instinto básico que se supone alentando tras ellas. Este instinto podrá manifestarse, sin duda, en el medio mismo del juego de las instituciones culturales normadas que dibujan la figura de la guerra. Luego la guerra no podrá reducirse, en todo caso, a una mera manifestación, subgenérica del instinto genérico de la agresividad. Será preciso recurrir a lo que en otras ocasiones hemos formulado como «proceso de inversión antropológica», que constatamos no sólo en el paso de la agresión hacia la guerra, sino también en el paso de los otros instintos básicos a instituciones culturales que los incorporan desbordándolos.

Por la *inversión antropológica* los instintos, hábitos, pautas, o impulsos, de orden zoológico, pasan a incorporarse a un orden cultural objetivo de tipo normativo que, en todo caso, no es derivable de ellos, y en el seno del cual actúan, pero cambiando, muchas veces, el sentido mismo de sus movimientos originarios. La inversión antropológica se produce a partir de corrientes de «autocatálisis» o realimentación positiva entre procesos muy heterogéneos que resultan convergentes, y que van desde la liberación de las extremidades anteriores del servicio locomotor, hasta la formación de un tejido envolvente de utensilios, instituciones instrumentales, estructuras sociales, lenguaje, etc., capaces de dar lugar a una cultura objetiva morfodinámica en cuyo seno las pautas de las conductas etológicas subjetivas pueden experimentar un proceso de anamórfosis.

No cabe por ello confundir la *inversión* con el proceso que Freud describió como *sublimación*. En la sublimación el impulso (el instinto,

etc.) sigue constituyendo la sustancia (materia o contenido) de la nueva estructura (superestructura, por tanto): el ataque contra otra persona, sublimado en el puñetazo hacia su fotografía, produce un resultado, el golpe, que carece de entidad, sustancia y forma al margen del impulso. Pero es justamente aquella entidad, conformada como constitutivo estructural de la guerra, y no como superestructura suya, lo que se trata de explicar. Supongamos que en la batalla los contendientes están impulsados por el instinto de agresión. Pero el análisis etológico o psicológico de esa batalla, en función de esos instintos, nos mantendría en una visión puramente abstracta de la misma, que tendría que considerar como secundarias precisamente las líneas de su estructura efectiva, porque lo esencial de la batalla, desde una perspectiva histórica y aun antropológica, no es tanto la agresividad que actúa en los combatientes, ni siquiera el juego de la composición de agresividades entre ellos, sino —para referirnos a una batalla concreta, la de Cannas— la disposición topográfico-geométrica que ha de ser representada y calculada por los generales de los ejércitos, frente a frente, el romano, mandado por Paulus y Varrón, y el cartaginés, mandado por Aníbal; el avance de la infantería romana, situada en el centro, tras las escaramuzas de la caballería en las alas, la «invaginación» de la línea prominente formada por la vanguardia de la infantería cartaginesa, hasta formar una herradura calculada por la que «avanzaron» las legiones romanas hasta quedar envueltas en una carnicería espantosa (70.000 muertos según Polibio). Lo esencial de la batalla de Cannas no habrá que ponerlo, en consecuencia, en los impulsos de agresión o de huida de los combatientes (hay que suponer que todos tenían una carga comparable de agresividad, de valentía, etc.), sino en la composición de las líneas por las cuales pudieron actuar tales impulsos que a su vez dependían de la alimentación, de la fatiga, por tanto, de la economía y de la logística; líneas que habían sido planeadas por Aníbal, si fue él quien llevó la iniciativa de la batalla, quien preparó la «trampa» estratégica que, como plan genial, sólo podía haberse concebido a partir de tradiciones históricas precisas.

Contraprueba: la agresividad podría incluso faltar en el momento mismo de la génesis conformativa de una guerra. O, dicho de otro modo, cabe reconocer la realidad histórica de guerras no agresivas, y no sólo cuando nos situamos en el punto de vista de las llamadas guerras defensivas (ante la agresión de alguna tercera Potencia), sino también cuando nos situamos en el punto de vista de las guerras ofensivas.

En efecto, una guerra ofensiva puede ser emprendida, no ya por razón de «maleficencia» respecto de la sociedad invadida, sino por razón de «beneficencia», ya sea en el terreno ético —salvaguarda de los derechos humanos, por ejemplo—, ya sea en el terreno cultural —como guerra civilizadora—. En el caso en que la «invasión» fuera resistida por la sociedad invadida la guerra invasora comenzará a ser guerra de agresión. Pero si suponemos que la sociedad invadida, tras las primeras escaramuzas, no resiste, sino que recibe con entusiasmo a los invasores, a título de libertadores, benefactores o civilizadores, entonces la guerra se habría desarrollado al margen de toda agresividad.

La «inversión antropológica» de los impulsos zoológicos no sólo se constata en el terreno de los instintos de agresión, sino también en el terreno de los instintos de reproducción. Desmond Morris sostuvo en *El mono desnudo* una tesis reduccionista en el momento de tratar de explicar la escritura, por Dante, de la *Divina Comedia*. Según Morris fue el amor por Beatriz, es decir, el deseo de llegar a la cópula carnal con ella, lo que movió e inspiró los tres libros de su obra maestra. «A través de los numerosos versos de la *Divina Comedia* habría que ver el mensaje que Dante dirigía a Beatriz, invitándola a acostarse con él.» Pero nos parece evidente que, aunque en perspectiva de *regressus*, pudiéramos rastrear este deseo no sólo en los versos del *Infierno*, sino también en los del *Purgatorio* y aun en los del *Paraíso*, lo cierto es que a partir de este deseo sería imposible, desde la perspectiva del *progressus*, dar cuenta de los versos de Dante, de su composición, de su estructura. Cientos y miles de individuos han experimentado deseos similares respecto de sus amadas ideales y sin embargo no han escrito la *Divina Comedia*. Luego la *Divina Comedia* no tiene como causa generadora el instinto erótico básico actuando en la persona de Dante: sus causas son de otro orden, tales como la tradición clásica —la *Eneida*—, la concepción ontoteológica medieval —Averroes, santo Tomás—, sus experiencias políticas como gibelino, etc. No hace falta eliminar los deseos de Dante en su relación con Beatriz, ni siquiera la reviviscencia hipotética que éstos podrían haber experimentado a propósito de la escritura de algunos versos del *Purgatorio* o del *Paraíso*, los versos que los psicoanalistas podrían ponernos de manifiesto. Lo que hace falta es establecer que, por la forma, curso y estructura de la *Divina Comedia*, los deseos eróticos de Dante hacia Beatriz dejan de ser relevantes, como dejará de serlo el flujo de tinta que, siguiendo las leyes físicas, tuvo necesariamente que transcurrir desde el tintero has-

ta el papel, pasando por la pluma de ave, sin la cual los cantos de la *Divina Comedia* no se hubieran escrito. Y cuando el agudo psicoanalista nos muestre que tal dístico del *Purgatorio* está asociado a una fantasía erótica de su autor, ni siquiera podremos asegurar que fue el deseo erótico el que inspiró el dístico, sino que acaso fueran las imágenes del dístico, procedentes de otras fuentes, las que excitaron a Dante.

Consideraciones análogas habría que hacer a propósito del tercer instinto básico de Lorenz, el instinto de alimentación, el hambre. Tampoco el hambre, como impulso básico, puede considerarse como motor y sustancia de los conocimientos humanos, como sostuvo Turró, o de las creaciones o aventuras más extraordinarias que los hombres hayan podido llevar a cabo («Esto de la hambre —dice Cervantes en *La gitanilla*— tal vez hace arrojar los ingenios a cosas que no están en el mapa»). Concedamos que el hambre sea un instinto básico del sujeto humano; sin embargo, hay que partir ya no tanto del sujeto humano cuanto de los instrumentos heredados y del ingenio de los que dispone ese sujeto. Y este ingenio, o aquellos instrumentos, no habrá por qué entenderlo como una «disposición subjetiva producida por el hambre», sino como una disposición conformada por la herencia y, sobre todo, por el trato con las formas ofrecidas por el entorno en el que vive el sujeto que las manipula. Estuvo muy de moda, en los años del materialismo subjetivo y victimario, atribuido vagamente a Marx, tratar de explicar las grandes hazañas de los habitantes del Ática a partir de la pobreza y de la miseria de su tierra: la hambre les hubiera empujado a emigrar hacia Jonia, las islas del Egeo, el Adriático. Pero, ¿acaso si el hambre hubiera sobrepasado un límite definido hubieran podido esos hombres hacer algo importante, salvo quedarse en sus terruños malviviendo o muriendo? Luego no era el hambre lo que les empujaba, sino su ánimo y su ingenio, que necesitaba sin duda, un *minimum* de alimento. Tampoco los españoles que en el siglo XVI emprendieron el camino hacia el Poniente eran los más hambrientos, como pretendían los guionistas «de izquierdas» en los años del Quinto Centenario con películas como *La marrana*, uno de tantos síntomas de la «profundidad» de los análisis de «artistas e intelectuales» españoles. Fueron los más hambrientos los que se quedaron. Eran los más animosos, los más ingeniosos, los que se embarcaban y no arriesgaban su vida sólo para poder comer, sino para poder alcanzar una posición social superior a la que tenían como segundones.

El hambre puede constituirse, es cierto, en un motor de la acción

política, o estética, o religiosa: pero el hambre de los demás, no el hambre del político que organiza una expedición para paliar el hambre de una población famélica, o el hambre del pintor o del fotógrafo que retrata a unos niños desnutridos, o el hambre del misionero o del agente de la ONG que lleva alimentos a los lejanos poblados de algún lugar africano. Cuando un Estado o una Organización envía regularmente barcos cargados de víveres a pueblos hambrientos del tercer mundo, no es el instinto básico de la alimentación lo que impulsa a su acción, sino, por ejemplo, el cálculo de la conveniencia de que esos pueblos puedan sobrevivir como potenciales trabajadores de sus industrias, o como consumidores de sus bienes exportables.

La guerra, como figura indiscutible, para bien o para mal, del espacio antropológico, no puede entenderse desde las coordenadas filosófico mundanas demasiado próximas al reduccionismo etologista.

Y si la guerra no puede considerarse como una mera variable dependiente de la agresividad básica (tomada como variable independiente fundamental previa a la guerra), puesto que ella está en función de otras variables configuradas en la historia de la cultura, entonces habrá que concluir que las cuestiones relativas a la modalidad de la conexión o desconexión entre la guerra y el género humano no pueden circunscribirse al campo de la etología; será necesario tener en cuenta «variables» dadas en otros campos o estructuras categoriales. ¿Qué campos son éstos? Muchas respuestas podemos considerar, según las diversas teorías disponibles.

Para unos la estructura fundamental de la cual la guerra depende es la estructura de la propiedad privada, en tanto lleva asociada la división de la sociedad en clases: la guerra sería una manifestación de la lucha de clases. Otros citarán al Estado, que, por otro lado, aparece profundamente vinculado al enfrentamiento de las clases sociales. Unos terceros pondrán a la agricultura, muy ligada a su vez con la institución de la propiedad privada y de los Estados territoriales cerealistas, como el «principio neolítico» de las calamidades que afectan a la Humanidad: la sujeción al trabajo diario y regular —frente a la supuesta libertad de la vida de los cazadores y recolectores—, la esclavitud y la guerra. Algunos llegan aún más lejos: no es la agricultura, sino la caza, el «principio paleolítico» o pecado original de la condición humana, que se manifiesta en la guerra; así Juan Zerzán, en la obra ya citada.

§3. Agresión y Violencia. Violencia y Guerra

1. *No toda violencia es* agresiva

La *agresión*, que hemos analizado en el contexto de la filosofía mundana de la guerra, y la *violencia* suelen utilizarse en nuestros días como términos intercambiables, casi como sinónimos. Las agresiones, en número creciente en nuestros días, de los varones hacia sus compañeras domésticas (esposas, «compañeras sentimentales», en otro tiempo llamadas, con algo menos de cursilería, «colaboradoras sexuales»), así como las agresiones, en número menor, de las mujeres hacia sus «parejas», suelen ser computadas como actos de «violencia de género» (un concepto, dicho sea de paso, metafísico destinado a sugerir que la causa de esas «violencias domésticas» es la «secreta guerra entre los sexos»). A los agresores etarras que preparan coches bomba o se disponen a disparar un tiro en la nuca de un ciudadano, se les llama «violentos», a veces esta denominación está orientada a suavizar la de «asesinos». De hecho, los movimientos pacifistas van dirigidos no sólo contra la guerra, sino también contra la violencia.

Es evidente que este uso del término «violencia» transporta una pesada carga ideológica, por no decir metafísica. Quien diagnostica a un asesino como «violento» es acaso porque presupone, con Rousseau, que todo hombre es bueno, al menos «en el fondo», y que es «la sociedad» la que le hizo malo; por lo que su maldad «adventicia» no llegará a tener las profundidades que algunos atribuyen al «criminal horrendo», autor de crímenes imperdonables, crímenes que requerirían, a su vez, la ejecución capital del criminal y, por tanto, se supone, la comisión del mismo tipo de crimen que se imputa al asesino. Suprimida, en muchos países del área de influencia germánica, la ejecución capital, vulgarmente llamada «pena de muerte», las agresiones asesinas tenderán a ser vistas como actos violentos, que no pueden afectar a la personalidad del criminal, acaso hasta el punto de reducirlo a la condición de persona cero.

En resumen, llamar «violentos» a los asesinos puede equivaler a considerarlos, cuando se piensa en su «reinserción social», como personas que se han desviado ocasionalmente de la línea recta (por un acceso de locura, sobrevenida acaso como consecuencia de la papilla ideológica suministrada en las ikastolas por terroristas o cómplices suyos). Por consiguiente, como «reinsertables socialmente» mediante

un proceso de reeducación en la cárcel, en el hospital, en la escuela o en la universidad a distancia.

La agresividad sería, en resumen, una reacción puramente animal, cuya base biológica habría que poner en el sistema límbico de los mamíferos; dentro de ese sistema la amígdala o núcleo amigdalino sería el encargado del control de la agresión. Una reacción animal que la educación civilizada podría mantener en estado de latencia; o bien mediante intervenciones quirúrgicas en la amígdala sería posible producir en el animal reacciones mansas y dóciles.

Pero la equiparación, en la práctica, de los conceptos de agresión y de violencia supone un notable empobrecimiento, ideológicamente mantenido, de la idea de violencia, cuyo campo desborda tradicionalmente el campo etológico de la agresión. Por ello tal equiparación repercute también automáticamente en la idea de agresión y la distorsiona de un modo muy preciso. La idea de violencia, como veremos, es una idea funcional que puede tomar valores (o significaciones) impersonales y extrazoológicas, por tanto, no etológicas; lo que implica que el tratamiento de la agresión como violencia puede venir a querer decir que la agresión no siempre o quizá jamás es un crimen, incluso un crimen horrendo, cuanto una desviación rectificable. Y, por otra parte, la equivalencia entre violencia y agresión puede significar para los tiempos de guerra tocados de etologismo (o para la filosofía vulgar de la guerra) que la guerra, que es sin duda siempre violenta, ha de considerarse también como implicada constantemente con la agresión, implicación que tiene mucha importancia en el momento de juzgar sobre la condición ética de la guerra. Por último, la confusión entre los conceptos de agresión y violencia impide establecer las relaciones precisas que median entre la violencia y la paz y entre la violencia y la guerra.

Con todo esto queremos abundar en la misma conclusión: condenar la violencia, en general, o la violencia humana en particular, es un completo sinsentido, por muchas manifestaciones rebosantes de emoción pacifista que se organicen en contra de la violencia. El horror ante la violencia, en general, y su satanización como mal radical, tiene como correlato la metafísica (o la mitología) de la tranquilidad o paz primordial (paradisíaca), una paz de «relajación» y «disfrute» —dos términos que han alcanzado una alta frecuencia en el lenguaje cotidiano de nuestros días— que habría sido rota por un principio violento (satánico) a través del cual se introdujo el desorden, o el mal, en el Mundo.

Esta metafísica no solamente ejerce su influjo en el terreno de la Ontología general (en el terreno ocupado por el Ser inmóvil de Parménides o de Aristóteles) sino también, y sobre todo, en el terreno de la Antropología política. En la época saturnal —«cuando el arado no había desgarrado con su corvo pico la tierra virgen»— la paz y la tranquilidad reinaban entre los hombres y entre los animales (todavía en nuestros días, algunas sectas religiosas, como la de los Testigos de Jehová, suelen ofrecer libros pedagógicos en los que podemos admirar ilustraciones de una próxima e idílica edad futura que nos representa a matrimonios felices con sus hijos bien cebados gozando o correteando en unos prados lustrosos en los que también pacen, en tranquila convivencia, los leones con los búfalos, los perros con los gatos, y los lobos con los corderos).

Este trasfondo metafísico no suele estar explícito en muchos de los movimientos pacifistas o irenistas anti-violencia que, aunque se acojan a Ghandi, rechazarán acaso indignados un mito tan infantil. Sin embargo, esta ideología, cuando se formula en toda su generalidad, no tiene otro fundamento. Sólo desde ella se explican las terminantes contraposiciones usuales entre violencia y civilización, o entre violencia y razón, o entre violencia y democracia; o bien las identificaciones del criminal con el violento, o de la violencia con la barbarie. Pues esta identificación sólo se explicaría cuando se presuponga que la civilización excluye la violencia (como si la bomba atómica no fuera precisamente el producto de una civilización muy refinada) o cuando se presupone que sólo cabe hablar de conducta racional cuando la conducta se mantiene en la más pura e impasible tranquilidad del orador o de quien interviene en un diálogo apacible (como si pudiera llamarse «racional» la conducta de quienes, dialogando apaciblemente en el jardín bien abastecido, no quieren saber nada de los visibles asaltantes que merodean su entorno). Otros dirán que sólo cabe hablar de democracia cuando toda violencia ha sido destruida, acaso mediante una «ética del discurso»; como si la democracia no exigiera, en su instauración y en su ejercicio, fuerza, y fuerza violenta para mantener el orden incipiente (la distinción, procedente de Sorel, entre fuerza y violencia —la primera iría dirigida a mantener un orden dado, la segunda, a trastornarlo—, es una distinción *ad hoc* y gratuita. Ahora bien, ¿cómo podría condenarse un asesino en función de su condición de «violento»? Un asesino es violento pero no es asesino por su condición de violento. El empeñarse en verlo así es tanto como «querer anegar la especie en el

género». Y, de paso, disculpar la importancia de la violencia asesina al considerarla como una característica que no afecta a la personalidad del asesino, que por ello podría ser reinsertado.

2. *La Idea de violencia definida como idea metafísica*

La idea de violencia no es unívoca, sino funcional o analógica, y las propias acepciones unívocas del término podrían reinterpretarse como casos particulares o valores de la idea funcional. La tradición aristotélica acuñó una idea de violencia que, sin perjuicio de su formato funcional, seguía siendo metafísica, porque metafísico era el campo de los valores de su referencia: la Naturaleza (*physis*), como conjunto de cosas que se mueven según leyes propias. Se considerarían violentos los movimientos desviados de las leyes naturales, movimientos que requerían la intervención de causas eficientes externas: «todo movimiento es —dice Aristóteles— o violento (*bia*) o natural (*katá physin*)» (*Física*, 215a). Los movimientos naturales se clasificarán según las tres categorías que admitían la continuidad, entendida como posibilidad de dividir cada movimiento en partes que a su vez fueran movimientos: el movimiento local, el movimiento vital (crecimiento y reproducción) y el movimiento cualitativo (alteración y corrupción).

Entre las leyes naturales del movimiento figuraba ante todo la ley circular, una suerte de «ley de inercia circular» que regía el movimiento de los planetas y del Sol alrededor del Globo terráqueo; pero también la ley del movimiento de los cuerpos sublunares, corruptibles, la ley de los graves (tierra y agua) que los conducía por la recta que se termina en el centro de la Tierra, y la ley de los cuerpos leves (aire y fuego) que los conducía por la recta que desemboca en el Cielo. No cabía pensar, en las concepciones antiguas y medievales, salvo por milagro, en un movimiento violento de los planetas, es decir, en causas naturales capaces de desviar sus órbitas circulares eternas; pero había que reconocer la realidad de los movimientos violentos en el campo de los cuerpos sublunares. Una piedra, impulsada hacia lo alto, describiría un movimiento violento, y no natural. Movimiento *contra natura*, por tanto, porque la piedra, «por naturaleza», tiende a moverse por la línea recta que la conduce hacia el centro de la Tierra.

También en los movimientos vitales cabría hablar de violencia, y

ésta aparecería siempre que alguna causa externa *alterase* el curso natural del movimiento, por ejemplo, una lesión o una enfermedad supone siempre una violencia ejercida sobre el organismo viviente. Un caso particular que Aristóteles consideró es el de la muerte. ¿Es un movimiento natural o es un movimiento violento, incluso cuando no está producida, aparentemente, por causas externas? Pues no se trata de atribuir a la generación el carácter de movimiento natural y a la corrupción (*phzora*) el carácter de movimiento violento: «porque la vejez es conforme a la naturaleza» (*Física*, 230a). La cuestión que se planteaba Aristóteles era la de si la vida de los organismos es, por naturaleza, indefinida y, por tanto, si la llamada muerte natural, de vejez, es también muerte violenta, respecto de la supuesta vida indefinida. Aristóteles concluye que hay que reconocer la muerte natural. La cuestión se plantea en nuestros días desde otra perspectiva, una vez descubierta, en 1986 por Howard Cock, la función de los «telómeros» en los extremos libres que estabilizan los cromosomas impidiéndoles fusionarse entre sí; las células germinales tendrían un enzima, la telomerasa, no poseída por las células somáticas, que compensaría la pérdida del ADN telomérico.

Es evidente que los contenidos (o ejemplos) del concepto aristotélico de movimiento violento, en cuanto opuesto a movimiento natural, quedarán aniquilados en el momento en el cual Newton sustituya la ley de la inercia circular de Aristóteles por la ley de la inercia rectilínea, que es su primera ley del movimiento. Según esta ley, si mantenemos la definición aristotélica de movimiento violento, cualquier movimiento acelerado tendrá que ser considerado violento, puesto que presupone una fuerza, actuando extrínsecamente sobre una masa inercial (fuerza, *vis*, tiene que ver etimológicamente, según Ernout-Meillet, con lo que es violento, y aun con el verbo *volo*, querer).

Pero ya no podrá afirmarse por ello que el movimiento acelerado, aunque violento, tenga que dejar de ser natural. Las leyes de la gravitación, que Newton estableció, son las nuevas leyes de la Naturaleza. Ahora bien, desde el punto de vista de la inercia, las órbitas elípticas de los planetas, aun cuando para facilitar los cálculos se consideren circulares, habría que considerarlas originariamente como movimientos violentos, por cuanto desvían a los planetas de su línea inercial «obligándolos» a girar, por gravitación, en torno al Sol. Sin embargo, ¿cómo considerar que estos movimientos violentos, sin perjuicio de derivar de la acción de una causa extrínseca (la fuerza gravitatoria del Sol) que

se compone con la inercia, no son movimientos naturales?, ¿hay algo más «natural» que el Sistema Solar?

La tradición judeocristiana consideraba la muerte del hombre como un proceso violento, consecutivo a aquella salida violenta del Paraíso que fue determinada por el pecado original. Un pecado que habría privado a la estirpe de Adán de su inmortalidad natural o sobrenatural. Asimismo, la teología cristiana reconocía violencia en Dios, respecto de las criaturas, en cuanto autor de milagros «que obran contra las inclinaciones naturales de las cosas»; e incluso algunos, como Juan de Santo Tomás (*Cursus philosophicus*, Cuestión 9, art. 3), creían poder hablar de violencia divina en el ejercicio de su promoción física a la acción libre del hombre.

No es posible, en resolución, definir los movimientos violentos o la violencia, por oposición a supuestos movimientos naturales, a los movimientos «de la Naturaleza» o a la inmovilidad divina. La idea de Naturaleza (con mayúscula), como nombre de una entidad dotada de unidad global, es un mito metafísico («la Madre Naturaleza»). Y si queremos mantener el nombre, habrá que escribirlo con minúsculas, «naturaleza», y en plural, puesto que las naturalezas son múltiples y no necesariamente compatibles entre sí: la «naturaleza» de un cuerpo que se mueve inercialmente en sentido norte/sur es incompatible con la «naturaleza» de otro cuerpo que se mueve inercialmente en la misma dirección pero en sentido contrario, sur/norte, cuando la cantidad de sus respectivos movimientos alcance un grado tal que sea suficiente para su destrucción tras el choque violento.

La violencia no puede definirse, en conclusión, en función de una Naturaleza metafísica, sino, a lo sumo, en función de alguna «naturaleza» previamente definida con las garantías suficientes.

3. *Ensayo de redefinición positiva (no metafísica) de la Idea de violencia*

Lo que llamamos «naturaleza», con minúscula, podrá entenderse como la misma ley de una entidad o estructura que nos ofrece su esquema material de identidad, que en muchos casos podemos hacer equivalente a un estado de equilibrio, estático o dinámico.

La idea de violencia (la función «violencia») podrá definirse entonces por la *ruptura* de ese estado de equilibrio, cuando esté determinado por una causa extrínseca a la cual pueda ofrecer resistencia ese estado de equilibrio, *violentum est a principio extrinseco, passo reluctante*. Por consiguiente, no podrá hablarse de violencia si no está dado, explícita o implícitamente, un determinado estado de equilibrio, capaz de desempeñar el papel de valor en función del cual podamos obtener el valor de la desviación o transformación violenta, así como los parámetros de la función; en el ejemplo anterior de los móviles que avanzan en la misma dirección pero en sentido contrario, los parámetros pueden ser la velocidad y la masa de los mismos, puesto que el grado o valor de la violencia asociado a su transformación depende de aquellos valores y parámetros.

Deducimos, de lo que precede, que si no está definido un campo de valores de estados de equilibrio, no será posible definir la violencia en general ni ninguna especie de violencia, o de violencia concreta, individual, en particular. Si entendemos el *caos* como una situación en la que no puede determinarse ningún estado de equilibrio, podremos concluir que es imposible definir la violencia en función del caos. Cuando los expositores de la teoría del *Big Bang* nos hablan de la «gran explosión» como de un proceso violento, no saben lo que dicen, porque el vacío en el que esa explosión hubo de producirse, aunque sea un «vacío cuántico», no puede ser entendido como «un cierto estado de equilibrio», si es que antes del *Big Bang* ni existía un espacio-tiempo, ni una región o punto suyo susceptible de «estar en equilibrio».

Por lo demás, un estado de equilibrio puede dársenos según muy diferentes modulaciones. Por ejemplo, como un equilibrio estático, o como un movimiento dinámico, como reposo o como movimiento regular. Es obvio que todas estas modulaciones de los estados de equilibrio habrán de referirse, en este libro, a los seres vivientes, animales y humanos.

Ahora bien: el único equilibrio que pueden alcanzar los cuerpos vivientes, o los cuerpos sociales, aun cuando estén en reposo local relativo, es el equilibrio dinámico o termodinámico, porque el reposo en el cero absoluto implica la muerte. Un sistema en equilibrio dinámico puede mantenerse, ya sea en forma estacionaria, ya sea en forma variacional, expansiva o contractiva. Según esto cabría hablar de violencia cuando podamos constatar que ha tenido lugar, por causa extrínseca, una alteración del equilibrio de un sistema dado, estático o dinámico, estacionario o variacional, expansivo o contractivo.

Sin duda, las estructuras de equilibrio, las «naturalezas», con minúscula, no están definidas siempre rigurosamente. Pero pueden darse condiciones suficientes para no confundirlas con un caos, y para permitirnos hablar con cierto sentido de violencia en función de ellas. He aquí un ejemplo tomado del Libro I de la *Eneida*. Nos presenta Virgilio una escena en la cual las naves de los troyanos navegan por el Mar Tirreno «llevando a Italia Ilion y sus vencidos penates». Se trata de una situación de equilibrio no estacionario, sino expansivo, pero de equilibrio dinámico a fin de cuentas. Las naves avanzan regularmente por un mar tranquilo. Pero Eolo, a instancias de Juno, decide romper este equilibrio. Golpea en un lado el hueco monte, con su lanza vuelta del revés, y al momento los vientos —el Euro, el Noto, el «Ábrego, fecundo en borrascas»—, como formando escuadrón, «se precipitan por la puerta que les ha sido abierta, *y soplan violentamente en torbellino* sobre las tierras y azotan a una el mar, y lo revuelven todo desde sus profundos asientos, arrastrando enormes olas contra las playas».

4. *La violencia en el espacio antropológico, y sus clases*

La violencia que nos interesa aquí, en el contexto de la guerra, es la violencia que tiene que ver con los hombres, la violencia y las figuras de la violencia que puedan ser dibujadas en el espacio antropológico. Este espacio venimos considerándolo organizado a lo largo de tres ejes: el *eje radial*, en el cual los hombres se enfrentan a la «Naturaleza» o, en nuestros términos, a las «naturalezas impersonales»; el *eje angular*, que acoge las relaciones que los hombres mantienen con las «naturalezas personales» pero no humanas, es decir, con las naturalezas animales, ya sean linneanas —como bisontes o tigres de dientes de sable—, ya sean no linneanas —como demonios corpóreos extraterrestres—, y el *eje circular*, en el cual representamos las relaciones que los hombres, o las «naturalezas humanas» —individuos, bandas, familias, tribus, naciones...— mantienen con otros hombres u otras naturalezas humanas.

Ahora bien: la violencia aparece constantemente en todos los puntos del espacio antropológico; lo que significa que en estos puntos habrá que suponer definido algún «estado de equilibrio», alguna «naturaleza» sobre la que pueda actuar alguna fuerza o poder capaz de violentarla.

En realidad, todo lo que llamamos *cultura humana*, en cuanto reorganización normativa de cursos naturales previamente dados, puede considerarse como resultado de operaciones violentas que los hombres han ejercido sobre la Naturaleza. Operaciones que no son uniformes, ni siempre compatibles entre sí, como tampoco lo son las normas establecidas por «la cultura». Ésta es la razón por la cual las formas de violencia determinadas por los hombres no son siempre armónicas y compatibles, sino enfrentadas, muchas veces a muerte, entre sí, como ocurre también con las mismas «naturalezas preculturales».

(1) En el *eje radial*, la fuerza o poder que de un modo constante más ha violentado a la Naturaleza (a las «naturalezas»), siguiendo su propia «ley», ha sido precisamente la fuerza y el poder del hombre, más precisamente, de los hombres. De los hombres en cuanto sujetos operatorios que han desarrollado tecnologías que «han obligado» a la Naturaleza, a las naturalezas en estado de equilibrio, a tomar un rumbo y unas morfologías que, por sí mismas, no hubiesen alcanzado jamás. La contraposición tradicional entre «Arte» y «Naturaleza» (*arte* es la traducción latina de la *techne* griega, la virtud propia de la *poiesis* o capacidad «creadora» del hombre) puede considerarse, por cierto, a la luz de la oposición entre lo que es violento y lo que es natural. *Todo arte, toda técnica y tecnología es un ejercicio de violencia llevada por los hombres, en cuanto sujetos operatorios contra su entorno.* Y como violentos han sido muchas veces considerados los ingenios más audaces: se decía que Juanelo, «segundo Arquímedes», «violentaba» las aguas del Tajo para subirlas a Toledo, «desafiando» las leyes que la Naturaleza había recibido de Dios.

No hay técnica, ni arte, sin violencia, aun cuando esta violencia pueda tener diversos grados. La clasificación tradicional de las artes en «artes de primer género», que no harían sino «ayudar» o corroborar aquello que la «Naturaleza» tendería a hacer por sí misma, y «artes de segundo género», que suponen una transgresión del curso natural de las cosas, puede en realidad considerarse como una clasificación de la violencia en dos géneros de violencia. La *violencia de primer género*, tecnológica o artística, es la que procura adaptarse al «curso fenoménico de la Naturaleza», aprovechando no sólo su impulso sino su morfología. Es la técnica de la canalización «conservadora» de la corriente de un río por su cauce natural; es la técnica o arte del «médico expectante» que confía sobre todo en la *vis medicatrix Naturae*. La *violencia de segundo género*, en cambio, no se atiene a los cursos fenoménicos na-

turales, sino que los despedaza (como el escultor al mármol), los distorsiona, incluso los «engaña» mediante ingenios «irónicos», haciendo, por ejemplo, que el propio impulso del agua que desciende por el río la haga subir a través de la noria.

Por otra parte, es evidente que las propias obras artísticas o tecnológicas podrán llegar a constituirse en estados de equilibrio sobre los cuales se desencadenarán, a su vez, acciones violentas: violenta fue la demolición con dinamita, en 1972, de un bloque de viviendas, Pruitt-Igoe de Minoru Yamasaki, en St. Louis, demolición que algunos toman como fecha simbólica del origen de la «arquitectura posmoderna» (Charles Jencks, *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona, 1986, pág. 9).

Es evidente que la «violencia radial» no puede considerarse, en modo alguno, como una especie del «género agresión». Sin embargo es frecuente hablar metafóricamente de «agresiones contra la Naturaleza», o de «impactos ambientales», como si estuviéramos hablando de violencias cósmicas de signo agresivo. «Violencia en el cosmos» es el título de un interesante artículo aparecido en una revista científica (*Mundo científico*, 1996) en el que se expone la «violencia» ejercida por chorros de partículas zetta hiperenergéticas y de origen desconocido, al impactar contra la atmósfera terrestre.

Hablamos de agresión cuando la violencia ejercida por el hombre, de modo, por tanto, planeado, normativo, etc., encuentra una resistencia en la «naturaleza», sobre la cual se ejerce, capaz de responder con otra violencia también humana o etológica. Cuando esta respuesta recíproca, no por ello necesariamente simétrica, no tenga lugar, no cabrá hablar de agresión, salvo por abuso metafísico de los términos. Es puro antropomorfismo hablar de la «agresión» que un túnel o una autopista o una urbanización ejercen sobre el paisaje natural.

(2) En cuanto al *eje angular* se admitirá, como evidente, que la violencia en el trato con los animales es antes la regla que la excepción, y ello sin perjuicio del respeto o el amor que se profese hacia ellos. La forma más extremada de violencia que puede ejercerse sobre una naturaleza animal es la que culmina con su sacrificio, con su muerte en plena vida. «Te matamos (recitan los ainos en el ritual del oso) para que el año próximo puedas volver de nuevo ante nosotros y poder volver a matarte.»

La caza, que no puede confundirse con la guerra, es violenta y depredadora «por naturaleza»; como violentos son los procedimientos

del enjaulamiento e incluso de la domesticación de los animales. Lo que no excluye la posibilidad de que la incorporación de algunos animales, como el perro, a la vida doméstica de los hombres, haya sido antes un proceso de adaptación mutua de naturalezas, que de violencia entre ellas.

Violentas son también la mayor parte de las relaciones, imaginarias, de los hombres con los animales no linneanos, con los ángeles demoníacos, con los arcángeles, con los propios dioses. Y esto, aunque los hombres no hayan utilizado armas para aniquilar con su violencia a los animales: Hércules, en su primer trabajo, asfixia con sus manos al león de Nemea; Teseo estrangula con sus manos al Minotauro.

(3) En cualquier caso, el eje que más nos interesa es el *eje circular*, puesto que en él se dibuja la figura de la guerra, en cuanto «interacción violenta organizada, con efectos mortales, entre grupos humanos en equilibrio relativo».

Sin embargo, aunque la guerra envuelve, desde luego, violencia, la violencia, incluso la «violencia circular», no implica la guerra, sin que con ello pretendamos insinuar que no existen formas de «violencia pacífica». La violencia tiene lugar siempre en el curso de las acciones o interacciones entre los hombres o animales. Hay violencia siempre que unos hombres o animales actúan ante otros de forma agresiva, ya sea mediante actos que impliquen impactos físicos, ya sea mediante actos que no impliquen impacto físico alguno, como es el caso de la llamada violencia psíquica, verbal, gestual, etc. Por supuesto, como es bien sabido, algún tipo de violencia psíquica puede afectar más al violentado que algún tipo de violencia física. En cualquier caso los actos de violencia, en general, participan a la vez de la violencia física y de la psicológica.

Hay «violencia circular» —física o psíquica— en el proceso mismo mediante el cual las «crías humanas» se transforman en adultos mediante la «crianza» o la educación. Sin educación, las crías humanas se mantendrían en estado prehistórico, por no decir zoológico. Pero todo proceso de educación es un proceso continuado de violencia, de enderezamiento, incluso de «acción contracorriente» de determinadas tendencias «naturales». Por ello algunos (Neill, Rogers...) han llegado a decir que la educación es una forma de represión, y han predicado la necesidad de una educación no represiva, no directiva, no autoritaria, «libre». Pero esa «educación no violenta» es un concepto mal formado. Una cosa es su metodología, una cosa es la supresión de la violen-

cia física (la violencia de los látigos, varas o, en general, de las «disciplinas») en la educación, y otra cosa es confundir la supresión de la violencia física con la supresión de toda disciplina ejercida mediante la presión social del grupo sobre el individuo, mediante vetos, prohibiciones, premios, alabanzas, que actúan como «refuerzos» de una conducta considerada «educada».

Las versiones pacifistas o no violentas de los cuentos tradicionales infantiles, tan prodigadas en nuestros días, suelen estar orientadas por una «censura antiviolencia» de carácter metafísico: cualquier tipo de violencia es mala y aun expresión del «Maligno». Esta censura expulsará, por ejemplo, de los cuentos infantiles la figura del lobo carnicero, que por haberse tragado a la abuelita deberá, a su vez, ser rajado más tarde para que aquélla pueda ser liberada de su vientre; en su lugar, los pedagogos, activos militantes en una ONG pacifista, pondrán la figura de un lobo que ya no se come a la abuelita, porque ésta logra escapar tras un diálogo habermasiano con él. La madre de Hansel y Gretel, cómplice con su marido para arrojar a sus hijos al bosque, se convertirá en madrastra. Pero ¿acaso la expurgación de los relatos de violencias físicas de los cuentos equivale a la eliminación de la violencia en el cuento infantil? No, porque la violencia se mantiene aunque de otro modo; por ejemplo, como violencia del lobo al interrumpir el reposo de la abuela, arrojándola de su cama, y haciendo que huya hacia el bosque; también hay violencia en los leñadores que desalojan al lobo de la cama de la abuela y le obligan a huir, aunque sin necesidad de abrirle el vientre con un cuchillo.

La educación, la disciplina, supone la violencia, pero no la guerra. Y la violencia, y no la guerra, está presupuesta en el mantenimiento del orden público en un Estado de derecho mediante la imposición de multas o castigos a los ciudadanos que incumplen las normas, justas o injustas. Policías, jueces o maestros son los canales legales de la violencia ciudadana; sin esos canales sería imposible mantener el «orden artificial» en el que consiste la ciudad o el Estado. El Estado asumiría así, según la célebre fórmula de Max Weber, «el monopolio legal de la violencia». En cualquier caso, la violencia, pese a la ideología antiviolencia radical de gran parte de los teóricos del Estado de derecho, pasaría a ocupar un lugar bien reconocido en las sociedades políticas, incluso en la sociedad democrática. «Hablar de derecho penal es hablar, de un modo u otro, de la violencia», leemos en un manual universitario de Derecho Penal (F. Muñoz Conde y M. García Arán, *Derecho Penal. Parte general*, Valencia, 1996, pág. 25). «Violentos son generalmente —continúan los autores— los casos de los que se ocupa el Derecho Penal: robo, asesinato, terrorismo, rebelión. Violenta es también la forma en que el Derecho Penal soluciona estos casos: cárcel, psiquiátricos, suspensiones e inhabilitación de derechos. El mundo está preñado de violencia y no es, por tanto, exagerado decir que esta violencia constituye un ingrediente básico de todas las instituciones de este mundo. También el Derecho Penal.»

5. *La guerra como institucionalización de la violencia*

Sin duda es la guerra la manifestación institucionalizada más notoria y trágica de la violencia circular, por cuanto supone la confrontación violenta y la muerte (o sin evitar la muerte) de las partes contendientes. Una confrontación que cuando comienza por iniciativa de alguna parte, se llama agresión bélica.

La guerra implica reciprocidad, no necesariamente simetría, en la violencia de los contendientes. Pero no toda violencia entre contendientes puede equipararse a la guerra. Para que la figura de la violencia entre contendientes humanos se transforme en guerra será preciso, no sólo que la violencia se lleve al límite, es decir, que cuente con la muerte de una parte de los enemigos, sino también que pueda ser respondida con reciprocidad, lo cual no implica, como hemos dicho, la simetría. Por ello la guerra no puede ponerse como objetivo, como si fuese una caza primaria, la exterminación de todos los contendientes enemigos. Una exterminación tal acabaría con la reciprocidad. *La victoria, la guerra, requiere ante todo, vencidos, no sólo muertos*. Una guerra de «exterminio» es propiamente, en rigor, una cacería.

Pero no por ello la guerra, aunque implica la violencia, implica la agresión de todos quienes contienden en ella. Una guerra puede comenzar, no ya tanto por la agresión al contendiente, sino por la resistencia de un pueblo a ser invadido por un Estado que sigue «la ley expansiva de su desarrollo» o, simplemente, que sigue la necesidad de mantener su estado de equilibrio dinámico, aunque éste no sea expansivo.

Ahora bien: si el pueblo invadido no hubiera resistido a la invasión, si se hubiera sometido, y aun recibido con gozo la acción eventualmente generadora, civilizadora o educadora de la Potencia invaso-

ra, en tal caso, cabría hablar de violencia entre Estados, pero no habría guerra. La guerra comienza cuando la resistencia se produce, y no ya por parte de toda la población, cuya mayoría puede ser indiferente o simpatizante con la invasión, sino de alguna facción suya, la que ocupaba el poder político, como fue el caso de la invasión del México azteca por Hernán Cortés, que contaba con el apoyo de los tlascaltecas. Y entonces la guerra ya no tendrá por qué considerarse como una guerra agresiva, y menos aún depredadora, sino como una guerra expansiva y generadora, o «liberadora»: «guerra justa», en la terminología de Francisco Vitoria.

§4. La Paz, como objetivo final de la Guerra

La Paz es una figura que se dibuja en el eje circular del espacio antropológico. Fuera de este eje la figura de la Paz es puramente metafórica, literaria o mitológica; por ejemplo, la paz de los hombres con las tierras, o la paz de los hombres con los animales, o incluso, para el creyente, la pacificación de los ángeles después de la rebelión de Luzbel, etc.

La Paz se opone propiamente a la Guerra; y como la Guerra es una violencia entre Estados, que implica la muerte de una parte de los contendientes, la Paz también habrá de entenderse como una relación entre Estados. Una relación que puede hacerse consistir en el orden o equilibrio resultante de la coexistencia pacífica de estos Estados, incluyendo la Guerra Fría como caso límite inferior de la paz. La Paz se nos muestra ante todo, por tanto, como una relación internacional. Por extensión, llamamos también Paz al orden interior de cada Estado, cuando sus partes coexisten al margen de una guerra civil.

La Guerra es la ruptura de la Paz; pero la Paz positiva no es necesariamente la cesación de la Guerra. Por lo menos, la Paz es la recuperación del equilibrio perdido, es decir, del orden alterado. No se trata de concebir la Paz y la Guerra como si fueran conceptos meramente correlativos. *La Paz no busca la Guerra, a lo sumo la encuentra; pero la Guerra sí busca la Paz, es decir, la Victoria, el conseguimiento del orden victorioso, que no es otra cosa sino el orden establecido por el vencedor dentro de sus posibilidades de moldeamiento de los vencidos.*

La Paz podría definirse como la situación que dos o más Estados han logrado establecer entre ellos, a fin de mantener un equilibrio di-

námico más o menos duradero. La Paz no es nunca un equilibrio estático. No cabe hablar, en el terreno de las ideas políticas, de «equilibrios estáticos», como pretendió hacerlo en tiempos Lelio Basso: los seres vivientes no admiten equilibrios estáticos; la sociedad más inmovilista y conservadora sigue cambiando continuamente, transformando incesantemente sus contenidos, aunque sus transformaciones se mantengan dentro de lo que los matemáticos llaman «transformaciones idénticas».

Por otra parte puede afirmarse con seguridad que la pérdida del equilibrio que da origen a la Guerra tiene diferentes causas.

En primer lugar, por la tendencia de la Potencia en equilibrio dinámico a aumentar las dimensiones del campo en el que se mantiene este equilibrio, bien sea para sostener su propio equilibrio estacionario, bien sea para continuar su ritmo de equilibrio expansivo. Es el caso de las guerras de subsistencia, o el de las guerras imperialistas.

En segundo lugar, por la tendencia de una Potencia desequilibrada, respecto de un orden previo perdido, cuando su crecimiento le permita intentar recuperar el equilibrio o buscar otro nuevo, saltando por encima del orden «injusto» en el que está envuelta. Es el caso de las llamadas guerras de liberación.

En tercer lugar una guerra puede desencadenarse por el desequilibrio que, en el interior de una Potencia, se produce cuando a partir de una discordia interna alguna de las partes pide auxilio a una Potencia extranjera a fin de dominar a otra parte.

Desde esta perspectiva, la Paz no es un objetivo unívoco que pudiera ser perseguido por sí mismo, como si fuese un valor absoluto. La Paz supone un equilibrio dinámico, un orden a mantener o a recuperar o a instaurar; su valor depende enteramente de la naturaleza del equilibrio u orden que se busca, porque no está preestablecido el orden necesario para que el orden de una Potencia sea compatible con el orden que las otras necesitan o desean. «Debe valer más» la paz entre quienes la firman, que el desorden (o la guerra). La paz, derivada de un orden tiránico, esclavo, «injusto», que, sin embargo, logra el equilibrio, difícilmente será preferida a la guerra por quienes la creen viable, es decir, por quienes creen tener la posibilidad de mantener la paz de la victoria.

La *Pax Romana*, pero también la *Pax* sin adjetivos —por ejemplo la que propugnó hace más de cincuenta años, el «Movimiento internacional de los partidarios de la paz»—, va siempre vinculada a un orden

muy preciso, aquel que busca imponer o mantener el que cree tener la posibilidad de la victoria o quien la tiene de hecho. Dice Julien Freund: «muchos autores han celebrado la *Pax Romana*. En realidad se trata de una hegemonía secular de una ciudad que ha impuesto su paz a los pueblos conquistados, sin poner fin a la guerra en las fronteras del Imperio, mientras que en el interior son patentes la sucesión de *inter-regnos*, de sedición, de guerras civiles, de conflictos entre las provincias, y de revueltas generales» (*L´essence du politique*, Sirei, 1990).

Lenin sabía que la paz ofrecida en su tiempo por las Potencias imperialistas era una paz en la que el orden capitalista quedaba asegurado, bajo la apariencia de una paz democrática. Lenin creía saber también que la única paz democrática posible sólo podría instaurarse a través del comunismo, instauración que, por lo demás, no tendría por qué considerarse como un proceso pacífico (Lenin, «El programa de paz», publicado el 25 de marzo de 1916, *Obras escogidas*, en 12 tomos, tomo 5, pág. 371). Sería conveniente, desde esta perspectiva que Lenin asumió en la Primera Guerra Mundial, interpretar la organización del «Movimiento internacional de los partidarios de la paz», que fue lanzado por Stalin tras la Segunda Guerra Mundial. Más de 500 millones de firmas, muchas de ellas de personalidades que no compartían los principios del marxismo-leninismo suscribieron el «Llamamiento de Estocolmo», en marzo de 1950, contra el empleo de la bomba atómica y otras armas de exterminio masivo; no es posible olvidar que la Unión Soviética no tenía todavía entonces la bomba atómica y que su estrategia obligada era lograr, del modo más rápido posible, el desarme atómico de Estados Unidos. Sería ridículo, por tanto, interpretar, como tantos lo hicieron, el «Movimiento internacional de partidarios de la paz» como efecto del simple anhelo de «las izquierdas» de la paz, por una paz meramente ética. El «Movimiento internacional de los partidarios de la paz» estuvo impulsado por quienes, desde la Unión Soviética, preocupada por la carrera nuclear de Estados Unidos, urgían la implantación de un orden internacional basado en la consolidación universal de una sociedad sin clases, bajo la hegemonía de la Unión Soviética. La *Pax Soviética* era la Paz ofrecida por un comunismo amenazado por la escalada nuclear de las grandes Potencias capitalistas. A su modo, así lo reconoce José María Laso en su contribución a los Encuentros de Filosofía en Gijón, en julio de 2003:

«Uno de los resultados paradójicos de la Guerra Fría fue el hecho de que impulsó a los dirigentes soviéticos a desarrollar e impulsar el

denominado «Movimiento Internacional de Partidarios de la Paz». La causa de tal decisión puede racionalmente atribuirse al hecho de que el desarrollo de las armas nucleares por el Gobierno de Estados Unidos proporcionaba a la superpotencia norteamericana una gran superioridad militar sobre las armas convencionales de que estaba dotado el Ejército Soviético. Por lo menos hasta que la Unión Soviética logró desarrollar sus propias armas nucleares y los vectores capaces de impulsarlas a grandes distancias (cohetes intercontinentales). Durante tan crítico período, los dirigentes soviéticos trataron de impulsar y desarrollar un gran movimiento de masas a favor de la paz, que eventualmente pudiese contrarrestar los intentos de una *guerra preventiva* contra la Unión Soviética que preconizaban algunos politólogos y estrategas estadounidenses.» (José María Laso Prieto, «El "Movimiento Internacional de partidarios de la paz" y su interpretación como una de las modalidades de la *Pax soviética*», *El Catoblepas*, núm. 18, agosto, 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n018p06.htm*].)

En resolución: cuando decimos que la Paz es el objetivo o el fin de la Guerra lo hacemos en un sentido preciso, a saber, el sentido positivo y definido de la *Paz política*, como la denominaremos. Paz que habrá que diferenciar de otras acepciones en las cuales la palabra «Paz» adquiere otro alcance, como son, principalmente, las que llamaremos *Paz negativa*, sin objetivos positivos definidos, y *Paz poética*, (con objetivos positivos, intencionalmente al menos, pero indefinidos y, en cualquier caso, no políticos, como ocurre con la que llamamos *Paz ética*. Las línea maestras de lo que llamamos «Paz poética» están expuestas por fray Luis de León en *De los nombres de Cristo*: «Es pues, la paz, sosiego y concierto. Y porque así el sosiego como el concierto dicen respecto a otro tercero, por eso la paz propiamente tiene por sujeto a la muchedumbre [de todos los hombres], porque en lo que es uno y del todo sencillo, si no es refiriéndolo a otro, y por respecto de aquello a quien se refiere, no se asienta propiamente la paz.»

La *Paz negativa* es la negación de la Guerra. Prácticamente equivale a la cesación inmediata de las hostilidades, al alto el fuego, al armisticio, logrado acaso por la interposición (no se sabe por qué jueces o tribunales solventes) de un interdicto. En nuestros días, el Tribunal Supremo, a quien se le otorga la capacidad para establecer este interdicto, parece que habrá de ser un órgano, la ONU. Pura fantasía que procede como si la ONU estuviese por encima de todos los demás Estados de un modo neutral, como si no estuviese necesariamente to-

mando partido por algunos Estados frente a otros en cada caso concreto, como si la ONU tuviese recursos distintos de los que le suministran los Estados socios, como si un Tribunal Internacional de Justicia, genuinamente tal, pudiera disponer de una fuerza ejecutiva, capaz de hacer que sus sentencias se cumplan, que fuera distinta de la fuerza de las Potencias que integran la Organización universal.

Quienes ven en la ONU una Organización supraestatal «no entienden» que pueda atentarse contra sus autoridades y contra sus soldados. Por su parte, la ONU no parece disponer de una idea de la Paz distinta de una idea poética de la Paz. El martes 19 de agosto de 2003 se produjo el primer gran atentado contra la ONU como institución: un camión bomba cargado con media tonelada de explosivos, conducido por suicidas musulmanes, se estrelló contra la sede de las Naciones Unidas en Bagdad, provocando una treintena de muertos, entre ellos el brasileño Sergio Vieira de Mello, representante especial de Kofi Annan, secretario general de la ONU, y el capitán de navío español Manuel Martín Oar. No deja de causar sorpresa la reacción inmediata, muy explicable psicológicamente, pero inexplicable políticamente, que se produjo en la sede central de la ONU en Nueva York: en el acto institucional que se celebró en cuanto se conoció la magnitud del atentado, los presentes, presididos desde una tarima por Kofi Annan, portando velas encendidas de diseño, entonaron la canción *Imagine* de John Lennon:

> *Imagina que no hay Cielo, es fácil si lo intentas, ningún Infierno bajo nosotros, sobre nosotros sólo el firmamento. Imagina a toda la gente viviendo el presente. Imagina que no hay países, no es difícil hacerlo, nada por lo que matar o morir, ni tampoco religión. Imagina toda la gente viviendo la vida en paz. Puedes decir que soy un soñador, pero no soy el único. Espero que algún día te unas a nosotros, y el Mundo será uno. Imagina que no hay posesiones, me pregunto si puedes, ninguna necesidad de avaricia o ansias, una hermandad del Hombre. Imagina a toda la gente compartiendo todo el Mundo...*

Difícilmente podemos «imaginar» un ideario poético más contradictorio con la política, y concretamente con la política de la ONU. Porque lo que en él se pide —de acuerdo con la paradoja de Homero— es, en resumidas cuentas, su disolución: no puede haber «Naciones Unidas» si no hay Naciones («Países»).

La elección de esta canción en la sede de la ONU no pudo ser más desafortunada por cuando en su letra se proponía la eliminación de la Religión, en un momento en el que son los musulmanes más ardientes quienes en nombre de Alá acaban de hacer explotar el camión bomba: ¿cabe una mayor petición de principio? Parece como si la ONU, institucionalmente, hubiera tomado partido por un humanismo ateo o agnóstico, y por una sociedad aestatal (ácrata) en la que se supone que los hombres pueden permanecer unidos sin decir para qué. Acaso el contenido de ese mundo futuro imaginado nos lo ofrezca el himno de Europa: «Abrazaos millones.» O, dicho en forma más coloquial: «Haced el amor (sin distinción de sexos) y no la guerra.»

Vemos aquí el mejor símbolo de la estructura metapolítica, puramente poética o imaginaria, que corresponde a la ONU en lo que concierne a la idea de la Paz. La elección de esa canción del ex Beatle inglés como respuesta a un hecho político de semejante calibre da ciento y raya a aquellas ceremonias en las que se celebraban las pacificaciones de Bosnia, Croacia o Eslovenia cantando la *Novena sinfonía*. Pero si las instituciones «metapolíticas» tienen que recurrir a estos símbolos poéticos es porque no disponen de otros símbolos, y no por falta de imaginación, sino porque no puede existir ninguna realidad política que represente a todos los hombres y a todas las naciones unidas, incluidas las naciones islámicas y a sus heroicos suicidas.

Probablemente quienes en las manifestaciones del año 2003 preferían el rótulo «¡No a la Guerra!» tenían en la cabeza esta idea negativa (o poética) de Paz. Probablemente su contenido tenía mucho también de *Paz ética*. El contenido de una *Paz ética* es, sin duda, positivo. Pero, en la medida en que ese contenido positivo de carácter ético —No matar— es la negación de la Paz política, sigue siendo, aunque de modo enmascarado, una paz negativa.

En cambio, quienes en sus manifestaciones preferían el rótulo «¡Sí a la Paz!» tenían en su cabeza una idea positiva de la Paz, pero no por ello políticamente definida, sino indefinida. Y no sólo políticamente, sino incluso terrenalmente: es la idea de la *Paz poética* cuya versión tradicional más pura es la Paz evangélica, la Paz celestial, propia de las personas que viven en un Reino que no es de este Mundo.

Otra cosa es que la exigencia de paz negativa, que pide el alto el fuego inmediato, no esté impulsada por un imperativo ético, y aun estético, muy intenso, el imperativo que busca detener la muerte y las mutilaciones de los cuerpos, la aniquilación de las familias, la destruc-

ción de los bienes, de las ciudades, de las obras de arte; sólo que estos imperativos éticos o estéticos carecen por sí mismos de definición política. Y hasta el punto de que los movimientos en pro de una paz ética, impulsada por los *deberes éticos*, pueden llegar a entrar en conflicto directo con los *deberes políticos* de los ciudadanos, y puede ocasionar, como ha ocurrido tantas veces, que el pacifista ético se convierta, sin necesidad de ser un cobarde, en un traidor, porque favorece al enemigo con su conducta, o en un desertor que, como tal, merece, a juicio de sus compatriotas, ser pasado inmediatamente por las armas. El que está inmerso en el fragor de la batalla no puede tolerar que alguien se salga de ella en virtud de una espontánea y torrencial secreción de imperativos éticos.

Cuando, por nuestra parte, afirmamos que la Paz es el fin de la Guerra, nos estamos refiriendo, por supuesto, a la Paz política que, como hemos dicho, es la Paz que sigue a la Victoria, y con ella a la consolidación del orden que el Estado vencedor considera mejor o «más racional», tomando como criterio su propia eutaxia. No decimos «más justo» para evitar entrar en la cuestión de las guerras justas y, sobre todo, en la cuestión de si cabe siquiera hablar de una «Guerra justa». Y no porque todas ellas sean injustas, sino porque la oposición entre lo justo y lo injusto se establece propiamente dentro de cada Estado. En las relaciones internacionales universales, lo justo y lo injusto se establecen, una vez definida la Justicia por la fórmula de Gayo (*suum cuique tribuere*, fórmula que presupone la definición, «por consenso» desigual, de los límites de lo que es mío y lo que es suyo), por consenso desigual. Como decía el Marqués del Olivar, «en los litigios entre las Naciones, el juez es la Fuerza y la sentencia es la Victoria».

Y así, el orden internacional, en el que coexisten Estados que almacenan inmensas riquezas en sus territorios, conferirá en justicia a estos Estados la propiedad y el control de «sus» territorios y de «su» historia, que los pone tecnológica o científicamente por encima de los demás; de la misma manera que el orden estatal del esclavismo romano, confería en justicia al patricio latifundista la propiedad de «sus» tierras y se «sus» esclavos, y obligaba a devolverlos *en justicia*, a aquel que se hubiera indebidamente apropiado de ellos, en parte o en todo.

La posibilidad de consenso internacional entre los Estados vencedores (consenso producido por la solidaridad y reciprocidad ante los vencidos, por ejemplo, ante las inmensas colonias que en siglo XIX acumularon Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania), abrirá el camino hacia un Derecho Internacional que, en nombre de una Justicia universal (en rigor, transestatal) llegará a alcanzar Convenios internacionales en torno al modo de conducirse en la guerra, tales como la Declaración de París de 1856 o el Convenio de Ginebra de 1864. Convenios convertidos en papel mojado en las guerras mundiales del siglo XX, cuando la «solidaridad de los Estados» se rompió, y no ya por «desfallecimiento de la ética», sino porque el *tercero* necesario para catalizar una solidaridad se había desdibujado.

Muy poco tiene que ver, por tanto, la fórmula que utilizamos —la Paz es el fin de la Guerra— con la fórmula, que corre desde siglos, en boca de millones de personas, y que encontramos también expresada casi literalmente en el *Discurso de las armas y las letras* de Don Quijote. Porque lo que Don Quijote (que acaba de citar muchas «letras sagradas», evangélicas) dice en esta ocasión es lo siguiente: «Esta paz es el verdadero fin de la guerra.» Y «esta» va referida inequívocamente a la paz evangélica, es decir, por tanto, a una paz poética. Por ello tampoco puede identificarse la afirmación de Don Quijote —como hacen muchos eruditos, después de sustituir el adjetivo «esta» por el artículo «la»: «la Paz es el verdadero fin de la Guerra»— con la tesis aristotélica de la *Política*, 1334a15. Aunque mejor hubieran podido citar los eruditos cervantistas el pasaje, un poco anterior, de 1333b30, en el que Aristóteles, tras poner en correspondencia al par de conceptos *trabajo* (*asjoleia*) / *ocio* (*sjolés*) con el par *guerra* (*polemos*) / *paz* (*eirene*) dice: «La guerra existe en vistas de la paz» (*polemon men eirenes jarin*).

En efecto, la fórmula aristotélica está a cien leguas, por no decir a diez mil, de las tesis del pacifismo poético, y desde luego, del pacifismo evangélico, del pacifismo de Erasmo, por ejemplo. Lo que Aristóteles dice en los lugares citados es, ante todo, algo que se refiere a la Guerra en tanto es un proceso desencadenado por los animales racionales, es decir, por los animales que viven en el ámbito de un orden político preciso, que es el orden del Estado, de la ciudad, único cauce a través del cual un animal puede llegar a ser hombre, *zoon politikon*.

Como tales seres racionales, la guerra que los hombres lleven a cabo deberá ser racional (no ya «justa»), es decir, no deberá ser «irracional». Será irracional una guerra, por ejemplo, movida por fines meramente subjetivos o pasionales (odio salvaje, capaz de producir el exterminio de los hombres). Por ello la guerra no puede tener como fin (como *finis operis*, quizá podemos decirlo con términos escolásticos) la esclavización de los hombres que no lo merezcan, aunque éste pueda ser el *finis*

operantis del depredador. Según Aristóteles, la guerra puede tener tres fines distintos, y en todos ellos se busca una paz política:

(1) Ante todo, la guerra puede tener como fin racional el conseguir no ser esclavizado por otros Estados. (Este fin se corresponde aproximadamente con lo que hoy llamamos «guerras defensivas».)

(2) En segundo lugar, la guerra puede tener como fin procurar la hegemonía de quien la promueve, pero mirando al bien de los gobernados, y no al mero afán de dominación por satisfacción personal. (Corresponde esta finalidad de la guerra a la de las «guerras civilizadoras».)

(3) En tercer lugar la guerra puede tener como finalidad racional enseñorearse de los que merecen la esclavitud. (No es fácil encontrar en nuestros días correspondencias *explícitas* con este tercer tipo de guerra; otra cosa es si hablamos de correspondencias implícitas.)

La exposición de Aristóteles nos ofrece una concepción de la Paz, como fin de la Guerra, en términos estrictamente políticos, y no poéticos. Pero evidentemente la Paz buscada por un Estado, es decir, el «orden victorioso racional» que él quiere imponer, no tiene por qué coincidir con el orden que los vencidos podrán también considerar eventualmente como racional.

Conviene recordar, por último, que la concepción aristotélica de la paz política, como objetivo («justificación», se dirá después) de la guerra, volvió a ponerse en pie en la España de los siglos XVI y XVII (precisamente en la época en la que Cervantes escribió el *Discurso de las armas y las letras*) con ocasión de la entrada de los españoles en el Nuevo Mundo. Vitoria, sin perjuicio de que suela ser considerado hoy como el fundador de un Derecho Internacional que maneja una idea de paz mucho más cercana a la idea de la paz poética que a la idea de la paz política, asume prácticamente los «títulos» (1) y (2) de Aristóteles. A Sepúlveda se le acusa, como aristotélico, de haber asumido también el punto (3), que habría sido derrotado por Las Casas en la famosa Junta de Valladolid de 1550. Pero si se tiene en cuenta que la tesis de Sepúlveda puede interpretarse como si ella estuviese orientada a reducir el título (3) al (2) —los indios deben ser educados hasta conseguir que puedan valerse por sí mismos: teoría de la encomienda—, entonces podríamos concluir que quienes verdaderamente triunfaron en Valladolid fueron Sepúlveda y Vitoria más que Las Casas (así lo demuestra Pedro Insua en su magnífico análisis de la polémica Sepúlveda y Las Casas, «Quiasmo sobre "Salamanca y el Nuevo Mundo"», *El Catoblepas*, núm. 15, mayo de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n015p12.htm*]).

¿Y de qué modo pudo influir la *Querella sobre la paz* de Erasmo y, sobre todo, el debate sobre la guerra de Sepúlveda, Vitoria, Las Casas, etc., en el *Discurso de las armas y las letras* de Don Quijote? No podemos entrar aquí en esta cuestión y únicamente expresaremos nuestra opinión (que fundamentaremos en otro lugar) según la cual Don Quijote habría estado mucho más cerca de la idea de paz hispana (que es una modalidad de la paz política) que de la Idea de paz evangélica, erasmista (que es claramente una modalidad de paz poética).

La paz universal y perpetua entre los Estados, la paz que concibieron en el siglo XVIII escritores inmersos en el idealismo como Saint Pierre o Kant, sólo puede concebirse en el supuesto de que en la «Sociedad de los Estados» (en la Sociedad de las Naciones, en la Organización de las Naciones Unidas) éstos puedan alcanzar una relación de armonía o equilibrio dinámico, interno y externo, tal que pueda ser mantenida indefinidamente por los siglos de los siglos. Desde este punto de vista la idea de la paz universal y perpetua es, por de pronto, sumamente improbable, puesto que el mantenimiento del equilibrio de cada Estado, lo que hoy se llama su «identidad», implica, en función de su demografía, de su economía, etc., actuaciones que no tienen por qué conservar el equilibrio con los demás. (En agosto de 2003 el gobierno de Islandia notifica que «para conservar la identidad de la nación» decide romper el acuerdo internacional que había suscrito aceptando una moratoria en la caza de ballenas.)

En cualquier caso, las causas de la guerra, en cuanto ruptura de la paz, no las pondremos a escala de los instintos agresivos (etológicos), sino a la escala de los equilibrios internos y externos de los Estados. Los procedimientos que suelen alegarse para lograr una Paz Perpetua (desarme, constitución de un Tribunal Internacional de Justicia, intervención de la Organización de las Naciones Unidas) piden el principio de la posibilidad de una armonía entre los Estados del futuro. Pero la fuerza de una sociedad de naciones sólo puede ser la resultante del polígono de fuerzas correspondientes a cada nación asociada. Y por ello ningún Estado poderoso estaría dispuesto a someterse al juicio resultante de ese polígono de fuerzas, si esta resultante está en desacuerdo con sus propios intereses, con su propia identidad. Sobre todo en el caso en el cual la fuerza de un Estado, o de un grupo de Estados, fuera capaz de neutralizar, en una guerra fría, o de vencer, en una guerra caliente, las fuerzas de los demás Estados (lo que ocurrió entre Estados Unidos y la Unión Soviética en la época de la guerra fría, y lo que ocurre

entre Estados Unidos y la ONU después de derrumbada la Unión Soviética). El proyecto kantiano de Paz Perpetua, que inspiró al Presidente Wilson la idea de la Sociedad de las Naciones, fue un proyecto filosóficamente ingenuo, y no ya tanto por su carácter idealista o utópico, sino porque pedía el principio, porque presuponía la armonía posible entre los Estados del planeta, olvidando el carácter «artificial», histórico, cultural, de tales Estados, y el desajuste o desarmonía interna de sus ritmos de crecimiento, medidos en cada Estado y en el conjunto de la Humanidad. (La crítica que el periodista Walter Lippmann, en su famoso artículo «La deslegalización de la guerra», publicado en 1923 en *Atlantic Monthly*, levantó contra el proyecto de Salmon O. Levinson, apoyado por John Dewey y otros, utilizó en el fondo el argumento que hemos expuesto.)

En consecuencia, habrá que considerar como políticamente culpable (por negligencia, o por imprudencia temeraria) al Estado que, en nombre de la Paz Perpetua, decida desarmarse por completo. Un pacifismo semejante debiera ser considerado como un pacifismo irresponsable, que pondría en peligro la identidad de la propia Nación que lo suscribe, en nombre de un postulado gratuito de armonía universal entre las Naciones. La política de desarme de una Nación sólo puede llevarse a cabo teniendo a la vista el desarme de las otras Naciones.

Por último, aunque la paz implica obviamente la cesación de la guerra y, sobre todo, de la guerra caliente, la paz no implica la cesación de la violencia, y muy particularmente de la violencia interna de cada Estado. Pues sólo mediante la violencia (policíaca, jurídica, pedagógica, tributaria...) es posible mantener el orden público y, por tanto, el equilibrio eutáxico interno, sea éste justo o injusto, desde el punto de vista del poético «Derecho Natural».

Por ello la Paz no es una idea que se oponga sin más a la Guerra. No por cesar la Guerra aparece la Paz. Una cosa es la paz bélica, la *cesación* de la guerra entre Estados (la paz negativa) y otra cosa es la paz política o la paz social, e incluso la cesación total de la violencia cruenta en el Estado y en la sociedad civil. La paz bélica no implica la cesación de la violencia entre particulares (por ejemplo, la «violencia de género»), ni la violencia cruenta entre partes del Estado y el Estado (en la forma, por ejemplo, de terrorismo político). Es cierto que el terrorismo político, desde la perspectiva *emic* de los terroristas políticos, sigue siendo guerra, porque los terroristas no se considerarán a sí

mismos como particulares (como «malhechores», a los que persigue la policía y no el ejército), sino como un grupo político oprimido («ETA político militar», ejército kurdo o checheno, «Guerrilleros de Alá») que se considera representante de un pueblo que se enfrenta como tal a un Estado, a fin de constituirse.

§5. La idea filosófico-política de la Guerra

1. La idea filosófica de la Guerra que defendemos se apoya en las categorías políticas

La idea filosófica de la Guerra que estamos exponiendo no puede ser encerrada, como si fuera un concepto, en una categoría determinada. Por ello esta idea desborda las categorías etológicas, a las que nos hemos ya referido; lo que no quiere decir que pueda prescindir de ellas: las desborda incorporándolas o involucrándolas a través de la «inversión antropológica». La idea filosófica de la Guerra se dibuja, desde luego, en el espacio antropológico, y más precisamente, como hemos dicho, en el eje circular de este espacio. Pero en este eje se constituyen diversas categorías, a su vez más o menos cerradas, desde el punto de vista gnoseológico, tales como las categorías de la antropología, las categorías religiosas, las categorías tecnológicas, las de la sociología, las categorías políticas, las categorías de la economía doméstica y política, las históricas, etc.

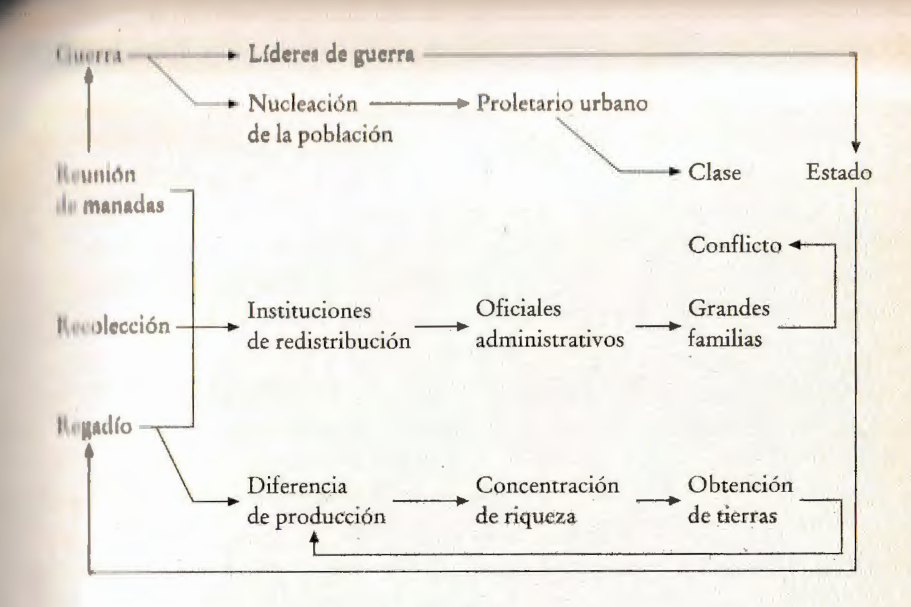
Desde cada una de estas categorías circulares del espacio antropológico se instituyen análisis científicos, o cuasi científicos, de la guerra muy diferenciados. Por ejemplo, los antropólogos clásicos (desde Morgan o Tylor) subrayan, como criterio distintivo de las guerras humanas respecto de las luchas animales, la utilización de instrumentos específicos (armas tales como flechas, puñales, mazas, y después, añadiremos, armas de fuego, catapultas, elefantes, carros de combate o misiles inteligentes); los economistas estudiarán las premisas y las consecuencias económicas de las guerras desde el punto de vista de las economías nacionales de los contendientes y aun de la economía internacional globalizada.

Sin embargo, que la idea filosófica materialista de la guerra no pueda circunscribirse a una categoría determinada, no quiere decir que pueda «sobrevolarlas» o, a lo sumo, que pueda consistir en una coor-

dinación neutral, enciclopédica, de todas ellas. Sin duda, la coordinación enciclopédica es imprescindible; pero esta coordinación podrá, o necesitará, llevarse a efecto sin perjuicio del reconocimiento del hecho de que el núcleo esencial de la idea filosófica de la guerra actúa o gravita antes en alguna categoría que en otra, sin por ello circunscribirse a aquélla. En algún sentido, podría decirse que el juicio filosófico de cada guerra no consiste tanto en «desbordar» a todas las categorías antropológicas, sino en determinar cuál sea la categoría que tiene mayor peso y cómo desde ella se *involucran* las restantes.

Cabría, según esto, clasificar las múltiples teorías filosóficas de la guerra en función de la categoría que ellas consideren o utilicen, de hecho, como asiento de lo que ellas entienden como núcleo esencial de la idea de guerra. Habrá teorías filosóficas de la guerra de orientación etológica (de las que hemos hablado), pero también teorías de orientación antropológica, o bien teorías de orientación económica (las teorías del llamado materialismo económico), o bien teorías de orientación religiosa o cultural (la teoría de Toynbee o de Huntington) o, por último, teorías de orientación política (cuya línea pasa por Maquiavelo y Clausewitz). Cada una de las ideas dibujadas por estas teorías habrá de contener obviamente un esquema capaz de dar cuenta de la incorporación al «núcleo» de los materiales procedentes de otras categorías con los cuales habrá que construir el «cuerpo» de la propia idea de guerra. Conviene notar que la incorporación a un núcleo categorial, considerado como esencial, de materiales procedentes de otras categorías, tiene mucho de *crítica* de la categoría misma utilizada como plataforma del núcleo, es decir, tiene mucho de crítica a su categoricidad. Ya hemos señalado cómo las teorías de la guerra desarrolladas desde las categorías etológicas suelen atribuir a estas categorías la función de ideas.

La idea filosófica de la guerra que defendemos en este libro se apoya, fundamentalmente, en las categorías políticas. Y como «exposición categorial» más afín a la teoría bélica del Estado citaríamos, dentro de un «modelo multifactorial», a la teoría de R. Mc Adams (*The Evolution of Urban Society: early Mesopotamia and prehispanic Mexico*, Chicago, 1966), que puede esquematizarse en el diagrama siguiente, que figura en la *Sociobiología* de Wilson, pág. 592:



«La guerra es un fenómeno antropológico.» Esta afirmación quiere tener, ante todo, el alcance propio de una cuestión de hecho. Así se le presentaba la guerra a P. Sorokin cuando constataba en su *Dinámica social y cultural* (Boston, 1957), que a lo largo de la historia de once Estados europeos, durante períodos de 275 y 1.025 años, tales Estados habían estado afectados por acciones militares durante el 47% del tiempo, un año de cada dos; el 28% correspondía a Alemania, y el 67% a España.

La guerra *es un hecho* que aparece una vez constituido el Estado; un hecho derivado «sintéticamente», no analíticamente, de la «composición» de un Estado con otros Estados, o con sociedades de rango más bajo. Un hecho «sintético», comparable con el «hecho» de la gravitación entre dos masas situadas a distancia. Es decir, un «hecho» no por ello es contingente, o externo, en la medida en que la composición de Estados tampoco es un hecho externo o contingente para cada Estado que, suponemos, ha de estar siempre en conexión con otros Estados. La teoría política de la guerra se resistirá a admitir que los hombres «deban ir a la guerra» impulsados por un imperativo categórico, estrictamente humano o personal, menos aún por un imperativo etológico; ellos *deben ir* a la guerra en virtud de un *imperativo político*, es decir, por imperativo del Estado del que son miembros.

No por ello hay que concluir que la obligación de ir a la guerra es sólo una «determinación coactiva» que se sobreañade al individuo

como efecto de la presión que sobre él se ejerce. A lo sumo, la obligación de ir a la guerra es un *deber ser* político, aun cuando este *deber ser* entre en conflicto con otro *deber ser* ético. Por ello no cabe oponer el supuesto *ser* (arrastrado a la guerra) con un supuesto *deber ser* objetor de conciencia, o insumiso o desertor. Si el soldado *tiene que ir* a guerra es también por un *deber ser* suyo, que le impide incurrir en la traición, en la cobardía o en el deshonor.

La guerra es un hecho derivado de las exigencias que un Estado ya constituido experimenta para mantener su equilibrio dinámico, o «su identidad», ya sea defendiéndose, ya sea atacando a otros Estados o a otros Pueblos. Con esto queremos decir que la guerra es un hecho que presupone al Estado; y ello al margen de cualesquiera que sean las causas del Estado mismo.

Se trata de un hecho que podría ser equiparado al *hecho*, también antropológico, de que a partir de un determinado estado de su evolución, los hombres hayan desplegado «la conducta de leer». Esta conducta existe porque existen libros escritos, y se convierte en una conducta prácticamente universal a todos los hombres (por tanto, una «conducta antropológica» de carácter general, durante un largo intervalo de tiempo histórico) a partir del momento en el cual la imprenta pudo poner los libros en manos de la mayoría de las personas. Puede afirmarse, por tanto, que si los hombres leen libros es porque hay libros. Y esto lo entendemos como un hecho, cualquiera que sea el origen del libro o de la escritura. Asimismo, diríamos, los hombres van a la guerra porque hay Estados distribuidos a lo ancho de toda la superficie terrestre. Y si la Guerra procede del Estado, ¿qué sentido podría tener el poner a la Guerra, o al deseo o a la necesidad de Guerra, como causa del Estado? Parecido sentido al que tendría el poner a la lectura, o al deseo o a la necesidad de leer, como causa de los libros.

La guerrra presupone al Estado, pero sin reducirse a las categorías políticas, puesto que hay otras categorías involucradas con éstas. Ahora bien, el desbordamiento de la categoría política que la Idea materialista de la guerra, aun situándose en la plataforma política, propicia, constituye una crítica a la categoricidad misma de la esfera política. Una crítica que puede hacerse consistir en la denuncia incesante de su condición abstracta, por tanto, de la involucración de las categorías políticas con otras categorías. En realidad, ninguna idea de la guerra, aunque se apoye en una categoría mejor que en otra, puede prescindir de estas involucraciones con otras categorías.

Por ejemplo, una idea de guerra de orientación religiosa, que sitúe, como germen y motor de las guerras, a las ideas religiosas en conflicto de los contendientes, no tendrá por qué ignorar los componentes políticos o económicos necesarios para que estos contendientes puedan entrar en guerra, pero subordinará todos esos componentes a los «intereses religiosos». El Testamento de Alfonso II el Casto atribuye la victoria de los «godos» sobre los «musulmanes», en Covadonga, a la intervención de Cristo: pero es evidente que esta intervención sólo podía tener lugar a través de la acción de las huestes de Pelayo, de la protección que les ofrecía la cueva, volviendo las flechas, ya fuera por acción divina, ya fuera «por naturaleza». Las explicaciones de las Cruzadas como guerras impulsadas por el objetivo del rescate de Jerusalén tras la conquista musulmana, no podrán ignorar la necesidad que tuvieron los organizadores de allegar recursos económicos y hacerse con ayudas políticas que debieron movilizarse; pero estas movilizaciones (limosnas, apoyos de los reyes, etc.) serían interpretadas como instrumentos o medios necesarios para conseguir el objetivo puesto en marcha por los «motores religiosos» de tales fuerzas. Y cuando los teólogos musulmanes de nuestros días reconocen que en las guerras del Golfo Pérsico es el control del petróleo lo que mueve a los Estados a movilizarse bélicamente, no por ello recaen en una concepción economicista de la guerra, puesto que ellos suponen que no es un azar, sino un destino, el hecho de que los pozos de petróleo más importantes de la Tierra estén situados en territorios de dominación islámica; por lo que la «Guerra por el petróleo» podría interpretarse a su vez como un simple medio para la prosecución de la Yihad, de la Guerra Santa. Otro tanto, sólo que desde el punto de vista del cristianismo (del Dios de los Ejércitos contra el Eje del Mal), suponen los ideólogos que suscribieron la «Carta de América» en enero de 2002, para justificar la Guerra de Afganistán después del 11-S del 2001.

Cuando oponemos a la idea religiosa de la guerra una idea política o económica, no lo haremos moviéndonos en el terreno ideológico o psicológico. No diremos, por ejemplo, que los «objetivos religiosos» de los contendientes no son, hoy al menos, otra cosa sino pretexto de los intereses económicos o políticos de Bush II o de Osama ben Laden; y que aunque no fueran pretextos deliberados, sí serían disfraces ideológicos de los auténticos intereses económicos. Desde nuestro punto de vista nos será, hasta cierto punto, indiferente que estos pretextos o ideologías tengan o no un importante peso motor, incluso podremos

comenzar concediendo que lo tienen apreciable. Lo que la idea de orientación política de la guerra subraya es sólo esto: que los ideales religiosos de las Cruzadas, o los de la Yihad, no podrían haber ejercido ningún papel motor si no hubieran sido canalizados por determinados Estados políticos, tales como el Reino de Francia, el de Inglaterra o el Papado, durante las cruzadas medievales; o bien, los Estados del Irak o los Estados Unidos de América en nuestra época. En consecuencia, la idea filosófica de la Guerra que estamos exponiendo no necesita subestimar sus componentes religiosos o económicos, pues lo que ella quiere establecer es que estos componentes sólo pueden alcanzar su eficacia bélica a través de los Estados políticos contendientes.

Consideraciones análogas haríamos a propósito de la idea de guerra de orientación antropológica. Que a las armas haya que atribuirles un papel decisivo en el paso de las luchas zoológicas (incluso de las luchas entre homínidos) a las guerras humanas, es indiscutible, del mismo modo que sin la utilización de las herramientas en general no puede explicarse la transformación de los primates en hombres. Los mismos etólogos, como ya dijimos, han reconocido los efectos que el uso de armas a distancia ha tenido en la transformación de la agresión zoológica, y en el «descarrilamiento» de sus leyes originarias en situaciones nuevas. Y por cierto, mucho más crueles, por la «frialdad industrial» que ellas permiten mantener al comenzar la «fabricación masiva industrial» de muertos. Sin embargo no es la consideración del desarrollo de las técnicas armamentísticas lo que puede explicar el paso de las luchas zoológicas a las guerras humanas. Por de pronto, habría que tener en cuenta que los efectos más específicos de las armas (el «descarrilamiento» de las secuencias naturales de las conductas agresivas) se habrían producido muy tardíamente, con las armas de fuego, cuando hacía ya muchos siglos que existían las guerras.

El análisis de los tipos de armamento puede arrojar criterios distintivos muy importantes para establecer las fases de la evolución de la lucha e incluso para diferenciar las luchas animales de las guerras humanas. Así, Quincy Wright, en su *A Study or War* (1942 y 1965), establece cinco períodos o fases: el período primero, el de la «guerra animal», no es propiamente un período de guerra, precisamente y sobre todo por la ausencia de armamento. Las guerras propiamente dichas comienzan, según Wright, en el segundo período, el de las «guerras primitivas», en el que ya se utiliza armamento. Otra cosa es que los sucesivos períodos —el tercero, que comprende a las «guerras civilizadas», y

que Wright extiende desde el Neolítico hasta la Edad Media; el cuarto, desde el Renacimiento hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, y el quinto o contemporáneo, caracterizado por el uso de armamento atómico, aviones a reacción, proyectiles intercontinentales, satélites espaciales— no se diferencien exclusivamente por su armamento.

Sin embargo, los criterios *distintivos* tomados del armamento no pueden confundirse con los criterios *constitutivos*. Entre otras razones porque la «evolución» del armamento en el ámbito de las categorías tecnológicas es puramente abstracta, puesto que las armas no se desenvuelven como simples eslabones de una cadena de progreso tecnológico, puesto que ellas están involucradas con cambios políticos y sociales (los carros de guerra no sólo estimulan la construcción de calzadas, sino también recíprocamente: el artillamiento de un barco de guerra supone la existencia previa de barcos mercantes o de transporte; la aviación militar presupone aviones deportivos o de transporte, y aeropuertos que, a su vez, presuponen la acción del Estado).

El armamento es esencial a la guerra, sin duda, pero el desarrollo del armamento por sí mismo no explica el paso, no ya de las luchas zoológicas a las luchas humanas, sino menos aún el paso de las luchas humanas primitivas a las guerras propiamente dichas. Estas guerras son las que presuponen al Estado, y es desde este punto de vista como puede explicarse el mismo progreso tecnológico de las armas y de la organización militar. Esenciales a las guerras son los ejércitos; pero los ejércitos, con su jerarquía, su complejidad, sus diferencias con la «población civil», no pueden aparecer al margen de una organización social y política como es la propia de la sociedad política del Estado.

Ocurre aquí como con la evolución de los organismos. Nadie puede poner en duda que el desarrollo de los huesos es tan esencial en la evolución de los vertebrados como pueda serlo el armamento en la evolución de la guerra. Sin embargo nadie deducirá de aquí que la «evolución del sistema óseo» sea lo que constituye la estructura de la evolución de los vertebrados, porque el esqueleto no puede desarrollarse independientemente del desarrollo de los demás tejidos del organismo. El esqueleto podrá incluso ser considerado como la *base* del organismo vertebrado, base en el sentido de soporte que sostiene a su cuerpo por encima del terreno; pero de aquí no se infiere que el organismo vertebrado sea una superestructura cuya misión fuese la de recubrir el esqueleto. Tampoco la guerra es una superestructura creada por los «militaristas», concertados en el logro del desarrollo tecnológico de la

industria armamentística, con todas las consecuencias económicas derivadas de tal desarrollo. La guerra procede de otras fuentes, del organismo de la sociedad política, y a través de su desarrollo, podrá tener lugar el desarrollo del armamento.

2. *Dialéctica de clases y dialéctica de Estados*

La guerra presupone al Estado, en alguna de sus formas (proto-Estado, jefaturas, aristocracias, Reinos, Imperios...); pero a la organización del Estado, sin necesidad de que ésta sea la primera forma de organización social humana, anteceden otras formas de organización social, como los clanes, las tribus o las ligas de tribus que, sin embargo, utilizan armas y combaten en batallas que, sin poder considerarse aún como guerras, constituyen ya formas de lucha muy diferentes de las que les enfrenta con los animales, o a éstos entre sí. Se trata, por tanto, de determinar qué es lo que aparece en el paso de la organización tribal a la organización política que pueda tener que ver con la transformación de las luchas o combates primitivos en las formas de lucha que llamamos guerras.

Y esto que aparece en las sociedades políticas no es un mero incremento de la cantidad humana: existen tribus cuyos efectivos (por ejemplo, la tribu de los kiv llegó a tener más de medio millón de individuos) son superiores a los de algunas ciudades-Estado. Lo que aparece es una nueva organización de la estructura social y, para lo que nos interesa, su fijación en un territorio delimitado, mediante su *apropiación* frente a los demás grupos humanos de su entorno. También las tribus sedentarias tienen sus propios territorios, solo que éstos no están delimitados por fronteras definidas, y ello debido sin duda a que los lugares de residencia o de caza no están asignados a secciones o fracciones de la tribu, sino que ellos son poseídos indistintamente; la tribu está jerarquizada pero no distribuida: véase Sahlins, *La sociedad tribal*. Por eso las tribus defenderán su territorio de las eventuales incursiones de otras tribus que hayan traspasado las tierras de nadie intermedias, o harán incursiones a los territorios de las demás. En los combates entre ellas acudirán todos los miembros útiles de la tribu, dirigidos por sus jefes. Las incursiones o razzias que darán lugar a los combates tendrán por objeto principal la rapiña de bienes (ganados, alimentos) o incluso de mujeres de las tribus vecinas, cuando estos

objetos, bienes o mujeres no puedan ser obtenidos por el trueque. Quedan descartados los objetivos caníbales, más propios de la caza de animales, que se documentan, sin embargo, entre homínidos (últimamente en la Gran Dolina de Atapuerca; se supone que el tabú de la carne humana ha de tener algo que ver con la posibilidad del robo de mujeres).

Los combates entre tribus sólo podrán tener corta duración, puesto que la organización social no dispone de reservas; toda la tribu útil está en la batalla, y ello contribuye también a que las batallas, aunque sean sangrientas, no den lugar a «carnicerías». En cambio, los combates entre Estados, por ejemplo entre ciudades-Estado, implican una duración más larga, y, en todo caso, una organización social más compleja. Esto no quiere decir que la diferencia entre una «agarrada» entre tribus y una guerra entre ciudades-Estado sea una diferencia meramente cuantitativa, incluso en los casos en los cuales supongamos que el motivo del conflicto sea el mismo, la rapiña, por ejemplo, que es el supuesto con el que operaba John D. Bernal al contraponer las interacciones bélicas de las sociedades primitivas con las de las sociedades civilizadas. Decía Bernal que la institución de la guerra nació como consecuencia del desarrollo de las ciudades. «Ya no se trataba de una disputa por un campo de caza, que podía resolverse entre una veintena de hombres, pertenecientes a las dos tribus, con poca más violencia que la de un partido de fútbol. Se trataba ahora de millares de hectáreas de buena tierra, para ganar la cual centenares de campesinos armados y acorazados y dirigidos por sus señores en sus carros de guerra, combatían y se mataban durante días y semanas.»

Pero aun en el supuesto de Bernal de una guerra con motivos análogos a una razzia entre tribus, las diferencias no son meramente cuantitativas, sino de estructura. Por ejemplo, entre las tribus puede mediar la *apropiación* de un territorio disputado de caza o de recolección, separado de otros territorios por tierras de nadie, pero no hay *propiedad privada*. En cambio, en la ciudad-Estado que es, ante todo, una sociedad de familias, y no una sociedad de individuos, no solamente hay apropiación de un territorio sino también redistribución, muy desigual sin duda, de este territorio en propiedades privadas (familiares, antes que individuales). Lo que determina que el enfrentamiento entre ciudades-Estado no pueda equipararse al enfrentamiento entre tribus. Sencillamente, los «centenares de campesinos armados y dirigidos por sus señores» no son, como sugiere Bernal, una suerte de «tri-

bu recrecida» que entra en el cazadero de otra. Este «centenar de campesinos» se diferencia de las veintenas de guerreros tribales no sólo por la cantidad, sino por la estructura. Los miembros de la tribu pertenecen directamente a la tribu, sin mediación de estructuras intermedias. Los centenares de campesinos son propietarios que buscan el ascenso social en sus familias o braceros, que buscan ser propietarios para constituir su propia familia, verdadero titular originario del «derecho de propiedad», como lo prueba el llamado «derecho de herencia»; por tanto, su organización requiere «ejércitos de reserva», estructura militar representativa, etc.

Supongamos que la sociedad política precursora del Estado se constituye por el asentamiento en un territorio dado de diversas tribus vecinas —acaso a partir de un gran Almacén, fundado en el cruce de diferentes corrientes de mercado— que se han apropiado de ese territorio, de suerte que tal apropiación respecto de las demás tribus pueda ser a su vez distribuida, aunque manteniendo siempre una extensa porción pública, entre las tribus asociadas y, más exactamente, entre las familias de mayor rango de sus jerarquías. La propiedad privada surge, según esto, no como un apoderamiento individual (Rousseau: «cada vez que un hombre dijo: "esto es mío"») sino grupal o colectivo («esto es nuestro», de mi familia, y antes aun de las tribus a la que mi tribu se ha asociado). El espejismo de los rousseaunianos les hace incurrir en el anacronismo (que distorsiona toda la interpretación de los hechos) de retrotraer hacia los orígenes lo que es característico de las épocas más recientes, en las cuales la propiedad familiar común puede haberse «emulsionado» en la forma de propiedades individuales. Pero ningún individuo habría podido tener fuerza duradera para defender una propiedad personal; y si la defiende para un intervalo de tiempo superior al de su vida individual, lo hará en cuanto parte de la familia.

Ahora bien, la sociedad política —el Estado, en su acepción más amplia— se constituye ya en función de la *apropiación* del territorio común, y simultáneamente en la redistribución desigual de este territorio entre las familias integradas en la Sociedad política, es decir, en la constitución de la propiedad privada. La función originaria del Estado puede definirse, precisamente, por el objetivo de la preservación de la apropiación, en primer lugar, y de la propiedad privada en segundo lugar; una tesis que ya fue conocida por los estoicos (Panecio de Rodas) y sobre la que Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, edificó su teoría del Estado. Por cierto, invirtiendo

las relaciones, sin duda ninguna por no haber distinguido la *apropiación* de la *propiedad*, al considerar que el Estado había sido constituido para asegurar las propiedades privadas previas de las clases poseedoras, cuando lo que había ocurrido, según nuestra tesis que «da la vuelta del revés» a la tesis de Engels, es que es el Estado el que se constituye precisamente al constituir a los propietarios como tales dentro del territorio *apropiado* por la nueva sociedad.

Según esto, las clases —o la diferencia de las clases sociales— comienza dentro de cada Estado, y no previamente a él, y conjuntamente con la constitución del Estado. *La dialéctica de las clases habrá de ir vinculada, por tanto, desde el primer momento a la dialéctica de los Estados.* Y sólo muchos siglos después, en la época del *Manifiesto comunista*, en 1848, aparecerá el proyecto de unir en una totalidad atributiva a todas las clases sometidas de los diferentes Estados («Proletarios de todos los países uníos»), con objeto de aproximarse al objetivo de la extinción del Estado.

En cualquier caso, el proyecto del *Manifiesto* demostraba que las «clases expropiadas» de los diferentes Estados estaban mucho menos unidas entre sí que los Estados mismos, y las guerras mundiales del siglo XX demostraron, a su vez, que no lo estaban en absoluto y que, en todo caso, los defensores del comunismo, sólo desde la plataforma de algún Estado (y sobre todo, del Estado soviético) pudieron comenzar a tener algún viso de viabilidad.

La sociedad política, el Estado, constituido en función de la apropiación y de la propiedad privada, delimita, en primer lugar, el territorio apropiado, más o menos vasto, que, en cualquier caso, es abstracto y jamás podrá ser considerado como suficiente para sostener indefinidamente a la sociedad que él alberga. La delimitación de su dintorno por sus fronteras (por su contorno) implica el entorno constituido por territorios ajenos, poblados en principio por otras tribus que tarde o temprano terminarán por constituir otros Estados. En cualquier caso el entorno del Estado originario formará parte, al menos virtual, en cuanto fuente energética, de la capa basal del nuevo Estado.

Ajustándonos estrictamente a lo que nos importa: la sociedad política, en el momento de la distribución o reparto de la parte del territorio común apropiado a los que van a ser titulares de la propiedad privada, introducirá una diferenciación profunda en las escalas de la jerarquía social, desde los más ricos hasta los menos ricos y los desposeídos (braceros, esclavos, o lindantes con la situación de esclavitud);

también artesanos, ilotas, etc. La aristocracia, y sobre todo el Rey, aun a título de *primus inter pares*, controlará los territorios comunes apropiados y aún no repartidos y, sobre todo, las fronteras. La estructura de la sociedad política irá conformando muy pronto las tres capas o estratos constitutivos del Estado: la *capa conjuntiva* (administrativa), la *capa basal* (de los productores) y la *capa cortical* (de contacto con los territorios exteriores). La capa cortical, en el principio, es decir, cuando el Estado constituido está rodeado de territorios y poblaciones aún no estatalizadas, podrá ser meramente defensiva, actuando como filtro capaz de detener las corrientes de inmigración de los pueblos circunvecinos y también, por supuesto, de las incursiones de tribus preestatales, de bárbaros, en busca de botín. Aun así, las funciones de defensa, y las salidas que, desde el interior del Estado, hayan de hacerse hacia el exterior, en busca de ganados, alimentos, mujeres, metales o fuerza de trabajo esclavo, requerirán la formación de un cuerpo especializado de guerreros capaces de desempeñar estas funciones, sin que queden abandonados por ello los inevitables servicios basales (agrícolas, ganaderos, artesanos) y domésticos que nutren al conjunto de los hombres políticamente organizados, y que serán desempeñados por las clases menos privilegiadas o por las mujeres. En cambio, la aristocracia asumirá, en principio, la organización de las funciones corticales y aun las conjuntivas.

Nos aproximamos así al proceso de institucionalización de un ejército, es decir, de una clase especializada en los combates, el equivalente a lo que la clase de los especialistas religiosos significará en el curso de constitución de las religiones secundarias. Y esta clase especializada de los guerreros, estrictamente jerarquizada, se diferenciará de la clase de los productores y de la misma clase de los administradores, es decir, de las clases que Platón consideró en su *República*. La clase especializada de los guerreros podrá desarrollar un género de lucha de un rango superior al que corresponde a las luchas tribales. La razón principal es ésta: el ejército, aun cuando esté constituido en sus cuadros por la aristocracia, quedará diferenciado del pueblo (no sólo de los niños, de las mujeres y de los inválidos); y el poder militar se diferenciará de este modo del poder civil. Sus objetivos, dado que van dirigidos al sostenimiento de una sociedad muy compleja, no podrán ser definidos como acciones ocasionales, sino duraderas. Los enemigos potenciales ya no serán solamente las tribus vecinas, sino otras tribus y pueblos más lejanos con los cuales habrá que proceder a mantener

alianzas. Esto requiere asegurar las vías de retorno, prever operaciones militares a largo plazo, establecer con precisión el poder de los vecinos y de los Estados del entorno, o de los más lejanos, con los cuales poder establecer relaciones de amistad. Porque es dentro de las fronteras, muy pronto amenazadas, en donde encontrarán refugio los hombres que hayan salido fuera. Dentro de las fronteras estará su patria. Esto implicará batidas, exploraciones geográficas, levantamiento de planos capaces de representar, dentro del territorio, las posiciones que ocupan quienes habitan fuera de él, reserva de suministros de alimentos, armas, combinaciones complejas. Nada de esto es necesario para las tribus.

Utilizando la distinción habitual en la teoría militar entre táctica y estrategia, y aun a sabiendas de que la táctica está incluida y modificada por una estrategia, diríamos que los combates tribales sólo precisan de la táctica, mientras que las guerras necesitan de la estrategia y de la logística. Y todo esto no es posible sin un incremento de la organización de la disciplina, del armamento, es decir, de una producción no individual sino semiindustrializada.

La guerra implica, por tanto, ejército, planes, estrategias. Y el Estado, desde su principio, o tan pronto como se haya consolidado, necesitará estar preparado para la guerra. La razón es que los ritmos de desarrollo de las sociedades políticas (los ritmos de su crecimiento, los colapsos demográficos, las epidemias, las crisis de alimentación, etc.) no tienen por qué estar sincronizados o ajustados a los límites marcados por las fronteras de cada territorio apropiado. Las probabilidades de un equilibrio dinámico, estable y duradero, de cada Estado respecto de su entorno y con los demás Estados, es decir, las probabilidades de la paz, serán mínimas, en la mayor parte de los casos. El conflicto «estallará»: este término sintetiza toda la teoría. No cabe establecer casi nunca una separación neta entre las presiones internas y las presiones externas. Se dice que la guerra puede ser muchas veces un recurso o pretexto, algo así como una huida hacia delante, para disimular los conflictos internos; pero esto es un modo de hablar superficial, porque es evidente que si no hubiese desequilibrio interno es porque tampoco los había por parte del exterior: es pura termodinámica. Y si la conservación de la eutaxia interna, a la que se ordena en último extremo la acción política, requiere reajustar los desequilibrios externos, que se supone han de intervenir también en la eutaxia, mediante la guerra, entonces es evidente que podremos decir, recuperando la fórmula de

Clausewitz (y despojándola del aura entre paradójica, gratuita o empírica, más o menos misteriosa, que tantos intérpretes le confieren), según la cual «la Guerra es una continuación de la Política», es decir, una continuación del arte o prudencia de conservación de la eutaxia.

En cualquier caso, es evidente que la Guerra requiere un ejército que pueda ser movilizado hacia el exterior, reservando en el interior, en la retaguardia, un potencial suficiente para mantener el orden económico y social que pueda lograr la continuidad con la vida política de la posguerra. La guerra requiere también una política de alianzas, a través de las cuales pueda quedar asegurado no sólo el suministro de materias basales, sino también la ayuda estrictamente militar. Y estos corolarios no son, como algunos podrían pensar, meras tautologías.

Por ejemplo, de los principios anteriores cabe derivar una crítica arrasadora a la distinción entre guerras defensivas y guerras ofensivas. Distinción que sólo puede mantenerse en el terreno más superficial de unos fenómenos, cronológicamente considerados desde la perspectiva de alguna de las partes contendientes. Unos fenómenos que desaparecen desde una visión filosófica capaz de englobar las dos partes de la distinción: una guerra defensiva puede desencadenarse ante un ataque que compromete la eutaxia del atacado; la guerra ofensiva se desencadenará, por parte del agresor, para defender su propia eutaxia.

Asimismo, al acogernos a la eutaxia, para dar cuenta de la génesis de la guerra, estamos negando, en principio, que las guerras ofensivas sean un efecto del «expansionismo militarista e imperialista» que afecta, de vez en cuando, a algunos Estados, como afecta una enfermedad convulsiva al individuo. Queremos decir que el expansionismo imperialista que atribuimos a algunos Estados no puede ser derivado, en principio, de su «esencia originaria»: es un ortograma que sólo puede construirse históricamente, cuando el Estado en cuestión haya obtenido, en sucesivas guerras ofensivas, ventajas considerables para su equilibrio, y pueda llegar a percibir un peligro en la mera existencia de otros Estados que él no controla.

¿Y cuál es el objetivo de la guerra, es decir, el fin que se propone la guerra? Evidentemente la guerra, tal como la entendemos, no puede ser un fin en sí mismo; la idea de una guerra permanente, de una «huida hacia delante» permanente, es una construcción límite incompatible con los principios del materialismo histórico.

La pregunta por la finalidad de la guerra es, en el fondo, equivalente a la pregunta por las causas de la guerra. A fin de cuentas, el «fin» ha tradicionalmente considerado como una causa, la causa final; si bien los etólogos y los antropólogos prefieren hablar, al referirse a la finalidad en función de causa, de *motivaciones*. En cualquier caso, las cuestiones sobre la finalidad de la guerra, es decir, sobre sus causas o sobre sus motivaciones, arrastran siempre un aire psicologista, o se deslizan sensiblemente hacia perspectivas psicológicas o etológicas. Y esto ocurre incluso cuando los que suscitan estas cuestiones son historiadores profesionales y trabajan sobre «guerras históricas», por tanto, a escala política.

Ahora bien, cuando ponemos a la guerra como figura vinculada esencialmente, aunque no únicamente, a las categorías políticas, por ejemplo, a las relaciones e interacciones entre Estados, la cuestión sobre las causas de la guerra o sobre la finalidad de la guerra no debe retrotraerse al terreno de las categorías etológicas o religiosas, *sino que debe mantenerse en la inmanencia de las categorías políticas*. Y aquí reside el alcance de la tesis de que lo esencial de la guerra, cualquiera que sean sus raíces en la voluntad de poder etológico o psicológico, estriba no ya en el poder, sino en el poder político, es decir, en el Estado, en su interacción con otras sociedades políticas y con otros Estados. El poder ha de entenderse como capacidad para mantener y fortificar la eutaxia del Estado. En consecuencia, cuando mantenemos el rigor de la inmanencia política, tendremos que concluir que la finalidad de la guerra entre un Estado y sus enemigos es también una finalidad política, a saber, la Paz.

La Guerra, en resolución, tiene como objetivo la Paz, pero, como hemos dicho, no la Paz en abstracto, sino la paz victoriosa. El objetivo de la Guerra es la Victoria. Una paz que no sea victoriosa equivale a una derrota; por tanto la «Paz de la derrota» —en el límite, la Paz de los cementerios— no puede ser el objetivo positivo de la guerra, sino a lo sumo, únicamente, su término. Por ello, más exacta que la fórmula «la Paz es el objetivo de la Guerra» es esta otra fórmula: «el objetivo (el fin) de la Guerra es la Victoria».

El objetivo de la Guerra es, por consiguiente, no tanto recuperar un equilibrio perdido (no cabe hablar de «recuperación» cuando el nivel de equilibrio recuperado sea distinto de aquel cuya pérdida desencadenó la Guerra) cuanto un equilibrio victorioso. Un equilibrio que asegure el control sobre el medio exterior, en lo que se refiere a su condición de fuente energética; un equilibrio capaz de conjurar las amenazas procedentes de las Potencias exteriores.

Por ello la Paz, en abstracto, no puede ser propuesta como un

ideal referido a «la Humanidad». Este modo poético de entender la Paz no es tanto utópico cuanto metafísico y sin sentido. El «Género humano» (o «la Humanidad») no es una entidad existente por sí y capaz de declarar una guerra o de firmar la paz. La Humanidad solamente existe o actúa distribuida en sociedades políticas y solamente los Estados declaran la guerra o buscan la paz.

La Paz, como fin de la Guerra, no habrá que referirla, por tanto, metaméricamente, a la Humanidad, porque ninguna Guerra, incluso las llamadas Guerras Mundiales, que nunca lo son, salvo por el nombre, es una «Guerra de la Humanidad». La Paz es la paz de un Estado en el sistema de los demás Estados: la Paz es un concepto diamérico y, por consiguiente, implica la victoria de un Estado y la derrota de otro. En este sentido la paz sigue siendo un equilibrio dinámico inestable o metaestable. La paz minoica o la paz octaviana duraron acaso siglos, pero acabaron. En este sentido se dice que la Paz es un paréntesis entre dos Guerras; pero con esto no se dice mucho más que cuando se dice que la gallina es una invención del huevo para reproducirse a sí mismo.

3. *La guerra se dibuja a escala de Estados, no de individuos*

Sólo cuando nos situamos en la inmanencia de las categorías políticas podremos establecer las diferencias entre la guerra y otras Ideas con ella emparentadas, de carácter general, etológico y antropológico, tales como Poder, Muerte violenta, incluso Lucha armada, que también se hace presente en las luchas entre tribus. En la guerra no se diriman cuestiones de poder, o de seguridad, o de interés, en general, sino cuestiones de poder político (del Estado), de seguridad política (del Estado) o de interés político (del Estado).

No es por tanto «el poder», en general, o la «voluntad de poder» lo que mueve a la guerra. Es el poder político de un Estado frente a otras sociedades políticas. Y es de este modo como en la guerra pueden aparecer rebasadas las relaciones subjetivas, etológicas o psicológicas, que enfrentan a los animales o a los individuos humanos en una lucha a muerte cuerpo a cuerpo. Las relaciones e interacciones de proximidad «cuerpo a cuerpo» características de la lucha por la vida zoológica están desbordadas en la guerra. Y no es porque las interacciones subjetivas cuerpo a cuerpo queden anuladas o superadas en la guerra: la bayoneta, invención moderna, prueba lo contrario. Lo que

ocurre es que las interacciones cuerpo a cuerpo están envueltas en relaciones más amplias, las que tiene a la vista el general que, desde la colina, vigila cómo en un lugar del campo de batalla se entrelazan los batallones con sus bayonetas caladas.

No son, por tanto, propiamente, los instrumentos, las armas de fuego, las que determinan la rotura o «descarrilamiento» de las cadenas cuerpo a cuerpo por las que se desenvuelve la agresión, como decía Lorenz. Son las relaciones políticas las que determinan que el individuo ya no se enfrente con sus enemigos directos como si fueran hombres individuales. Se enfrentan a ellos en su condición de ciudadanos, de soldados, normalmente uniformados, para poder verse en todo momento como partes de un Estado. Un ejército no uniformado es sólo un ejército en embrión o un ejército en vías de ser derrotado.

Este desbordamiento de la individualidad es lo que confiere especial crueldad (etológica) a la batalla. Ya no se tendrá en cuenta si este individuo que me apunta con el fusil, o que huye, es joven o viejo, si es varón o mujer: es un soldado enemigo al que hay que destruir. Por ello, el armamento, cada vez más «abstracto» y potente, se explica mejor desde la Guerra, desde el Estado, que el Estado o la Guerra desde el armamento.

4. *Los cinco géneros de la guerra*

La idea filosófico-política de la guerra nos permite establecer inmediatamente una clasificación taxonómica de las guerras en los siguientes cinco géneros:

(0) *Guerras del género cero*. Son las guerras pre-estatales, guerras intertribales, que no serán propiamente guerras, pero sí son ya luchas entre hombres con culturas avanzadas (armamento, organización, táctica) y que prefiguran a la guerra política estricta, a la manera como la notocorda de *Amphyosus* prefigura la columna vertebral de los vertebrados. Las guerras preestatales no sólo prefiguran sino que también configuran, por refluencia abstracta, muchos momentos de las guerras propiamente dichas. Incluso el armamento de las guerras tribales (lanzas o flechas) se ha mantenido, casi intacto, en las guerras reales: un ataque a la bayoneta calada de la Primera Guerra Mundial reproduce por refluencia la situación del combate cuerpo a cuerpo de dos bandas primitivas.

(1) *Guerras del género uno*. Son las guerras mantenidas entre un

Estado y algunas sociedades preestatales de su entorno. El Estado, como hemos dicho, es una sociedad delimitada en sus fronteras, que no puede, salvo episódicamente, cortar las relaciones de dependencia con las sociedades de su entorno.

Las guerras del primer género son propiamente guerras, por cuanto se mantienen, aunque sea parcialmente, a escala de un Estado. Implican ejércitos expedicionarios, estrategias de largo alcance, mantenimiento de la estructura de las capas corticales, basales y conjuntivas del organismo político.

Las guerras de un Estado contra los bárbaros aparecerán en el momento en el cual se rompe el equilibrio pacífico establecido en el proceso de extracción de materias primas, esclavos o mujeres. Desde el punto de vista de los criterios de la igualdad entre los hombres (del llamado Derecho Natural), este equilibrio será injusto. La paz es aquí siempre un orden injusto; pero se trata de una injusticia meramente ideal, o poética. Nada tiene que ver con un «derecho natural», salvo que se suponga, gratuitamente, que la relación de dominio del Estado, respecto de los bárbaros, no es una relación natural.

Las guerras del primer género estallan cuando la presión de la Potencia imperialista o colonialista sobre los bárbaros alcance una magnitud tal, a través de la exacción tributaria, de la saca de esclavos, de la crueldad del trato, de las limitaciones territoriales, etc., que sea capaz de provocar la resistencia o incluso la rebelión. La resistencia o la rebelión podrán producirse tanto en el caso de las guerras que tienen como objetivo una *Paz depredadora* (mejor que injusta, según lo que hemos dicho), como en los casos en los cuales las guerras tengan como objetivo una *Paz generadora*. Incluso es más probable que la resistencia y la rebelión sean más agudas en el segundo caso que en el primero.

Las guerras depredadoras pueden conseguir una paz tal que «respete» la organización social de los bárbaros, sus costumbres, su religión, su cultura: es el caso del dominio indirecto (*Indirected rule*) del Imperio depredador colonial británico del siglo XIX.

Las guerras generadoras, en efecto, al no respetar las costumbres, religión, cultura, instituciones, etc., de las sociedades bárbaras, más aún, al proponer su sustitución por otras propias de la sociedad civilizada, podrán suscitar una resistencia y una indignación mucho mayor que la suscitada por las guerras depredadoras. Si en el primer caso la paz depredadora encadena la «existencia» de los pueblos bárbaros, conservando gran parte de la «esencia» de su cultura (su «identidad»), en el segundo caso la paz generadora, aunque busque mantener en la existencia a los bárbaros, lo hace destruyendo su «esencia» (su «identidad»).

Como ejemplos clásicos de guerras de primer género (porque contamos con relatos históricos de primera mano) tenemos que citar, ante todo, la *Guerra de las Galias*, contada por Julio César, también las guerras contra los indios caribes o las tribus amazónicas, relatadas por diversos historiadores de Indias; la guerra contra los aztecas, de la que el propio Hernán Cortés nos dejó noticias puntuales, ya no podría clasificarse como guerra de primer género, si es que consideramos al reino de Moctezuma como una verdadera sociedad política. Todavía en el siglo XIX tuvieron lugar importantes guerras de primer género, mantenidas no solamente entre Potencias europeas y africanas, sino también entre los Estados Unidos de América y las tribus indias que habían subsistido en el interior de los inmensos territorios.

(2) *Guerras del género dos*. Son las guerras de tribus contra un Estado. Mientras que las guerras del género uno satisfacen plenamente la Idea de guerra que utilizamos, en cambio las guerras del género dos plantean problemas específicos. Pero, ¿cómo puede hablarse de continuidad de una política de eutaxia en sociedades tribales que, por hipótesis, no tienen propiamente vida política? Sin embargo, las referencias que podemos citar de este segundo género de guerra son muy abundantes, y corresponden a aquellos casos en los cuales los pueblos bárbaros, o las naciones preestatales, se nos aparecen asaltando o invadiendo a Estados ya constituidos: es el caso de la penetración de los galos hasta la misma Roma en la época de la República, invasiones bárbaras por antonomasia (hunos, ostrogodos, visigodos, etc.) contra el Imperio romano de Occidente; razzias de los vikingos costeando el perímetro atlántico y mediterráneo durante la Edad Media.

La dificultad estriba en reconocer como guerras a las guerras del género dos, tanto cuando se consideran desde la perspectiva del Estado atacado, como desde el punto de vista de los atacantes.

Desde el punto de vista del Estado invadido: como quiera que la invasión (no ya la mera infiltración pacífica) no puede considerarse como una agresión de un Estado que mantuviera su potencia, a otro, sino que es el pueblo bárbaro íntegro el que entra en el territorio del Estado atacado, la defensa y resistencia contra el invasor, tanto como una acción de guerra, podría interpretarse como una acción política. Los invasores acabarán, muy probablemente, asimilándose al Estado civilizado.

Desde el punto de vista de los invasores: si no están constituidos

como sociedades políticas estatales, tampoco podría hablarse de guerra, en el sentido definido. En realidad, la situación es mucho más compleja pues acaso no puede decirse que sean los invasores bárbaros los que alcanzan el núcleo del Estado central. Para hacerlo, los invasores primeramente infiltrados, tendrán que haber pactado previamente con el Estado, convirtiéndose en partes suyas, y aun en delegados suyos; tal habría sido el caso de los francos y de los visigodos: Ataulfo entró en la España romana portando las banderas de las legiones.

Podría tener interés el constatar cómo el propio término «guerra», aunque procede de una voz que dice referencia original al género cero, toma su sentido actual al desplegarse en el género uno y en el género dos. El nivel de desarrollo social necesario para que podamos hablar de una batalla, como parte de una guerra es, como venimos diciendo, el propio de una sociedad política. No necesariamente el nivel de un Estado, pero sí el de una Jefatura. Antes de que se hayan constituido las sociedades políticas no cabrá hablar propiamente de guerras, sino a lo sumo de peleas, de luchas a muerte, de agarradas. La misma evolución del significado «guerra» se ajusta muy bien a este criterio. «Guerra» es, en efecto, un término de origen germano occidental (*Werra*), que fue entrando en el Imperio romano, que disponía del término *bellum*, a través de las legiones en las cuales los bárbaros fueron infiltrándose. Se ha supuesto (Corominas) que el término «guerra», entre las legiones constituidas por bárbaros infiltrados, comenzó utilizándose en un sentido eufemístico, a la manera como en la Guerra Civil española la palabra «jaleo» —«comienza el jaleo»— tenía también un sentido eufemístico orientado a minimizar los acontecimientos que se esperaban. «Guerra», de eufemismo inicial («comienza la guerra», en el sentido de «comienza la agarrada»), habría pasado a superponerse, en el bajo latín, al término tradicional *bellum*; dicho de otro modo, la «agarrada tribal» (en bable, *agarradiella*), la guerra a escala de tribus, al desplegarse a la escala de las legiones, tomaría la acepción actual de guerra.

La guerra supone generales, logística, representación del enemigo, planes y programas. Éstos no pueden extraerse del futuro, que aún no existe; luego habrá de proceder de otras batallas previas, de su análisis (o despiece); luego serán las batallas antecedentes, las que ofrecen la anamnesis, las que habrán inspirado las prolepsis guerreras. Simplemente a través de la consideración de las batallas podría establecerse la naturaleza estrictamente *histórica* de la guerra.

(3) *Guerras del género tres*. Son las guerras entre Estados, las guerras en sentido estricto, las guerras propias de la «civilización». Es completamente contradictorio suponer que la civilización, o la «cultura», puede dejar de lado a la guerra, como si la propia guerra no fuese ya una figura histórica y una institución cultural. El progreso militar sólo puede conseguirse en función de la organización social y tecnológica de los Estados. Cada vez más, las guerras victoriosas dependerán decisivamente del nivel tecnológico del Estado vencedor. Sólo podrán llegar a ser grandes Potencias militares aquellas que a la vez sean grandes Potencias económicas y tecnológicas, capaces por ejemplo, en nuestros días, de disponer de armas atómicas, de misiles intercontinentales, de satélites de comunicaciones.

Las Guerras Médicas, las Guerras del Peloponeso, las Guerras Púnicas, las guerras entre los reinos europeos de la Edad Media, las guerras napoleónicas y, sobre todo, las grandes guerras de los siglos XIX y XX son guerras del género tres. Guerras en las cuales las grandes Potencias (Inglaterra y Francia, sobre todo, y después Alemania), que habían acordado repartirse África (Congreso Internacional de Berlín, 1884-1885) entraron muchas veces en conflictos mutuos. Son las guerras que Lenin analiza en *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*; guerras inevitables y periódicas, porque el capitalismo financiero, «resultante» de la composición del «capital bancario» y el «capital industrial», necesita mercados nuevos y materias primas renovadas. Y no por subjetivo capricho voraz, sino para poder mantener su propio ritmo, como diríamos hoy: para poder mantener «su identidad». No está de más observar la enorme diferencia que «la izquierda pacifista» de nuestros días mantiene con las posiciones del marxismo y del leninismo tradicionales. Mientras que los marxistas no atribuían la guerra a motivos psicológicos, sino a la propia estructura del capitalismo que, por tanto, consideraban necesario destruir, en cambio, las actuales izquierdas pacifistas atribuyen las guerras, como por ejemplo la guerra del Irak, a la estupidez o a la maldad de Bush II, o a la codicia de los petroleros tejanos. De donde cabría concluir que sin necesidad de eliminar el capitalismo, sería suficiente un tratamiento psicológico de Bush y de los petroleros tejanos para que las guerras promovidas por Estados Unidos desaparecieran.

(4) Guerras del *género cuatro*. Incluimos aquí las llamadas «guerras civiles». Son las guerras en las que únicamente interviene, teóricamente al menos (o jurídicamente), un único Estado. Pero no nos parece riguroso decir que en una guerra civil nos encontramos con la «guerra

del Estado consigo mismo». Una guerra cuyo resultado más probable sería el «suicidio político».

Ahora bien, una guerra civil podrá conducir a la destrucción del Estado, pero no por ello este resultado habría de tomarse como definición de la guerra civil. En la guerra civil, una parte formal del Estado (una región, una sección del ejército, una clase social organizada), entra en conflicto armado con otras partes para conseguir el control del propio Estado. Es el caso de las guerras civiles de la Roma republicana, la guerra civil entre las partes encabezadas por Mario y Sila y, poco después, por César y Pompeyo. Según esto, una guerra civil no puede confundirse con los conflictos derivados de un movimiento de secesión, porque en el movimiento de secesión la parte formal del Estado que inicia la guerra no pretende hacerse tanto con su control, cuanto separarse del Estado del que forma parte. Está fuera de lugar, si mantenemos el concepto político de guerra, adoptar aquí la perspectiva del relativismo político: «la secesión no es guerra para el Estado que la soporta, pero sí lo es para la parte que la inicia». La razón es, sencillamente, que la parte secesionista no es un Estado, y precisamente por esto busca la secesión. Sólo desde una perspectiva subjetiva *emic*, que pide el principio (procediendo como si estuviese ya implantada en la plataforma del Estado que busca mediante la secesión) podría el secesionista considerar como guerra a su movimiento. Un movimiento de secesión sólo podrá considerarse como una guerra retrospectivamente, si la secesión logra su objetivo, a efectos de la reconstrucción interna de su historia. En el supuesto de que la secesión lograse crear un nuevo Estado podría suponer el vencedor que el Estado resultante en su movimiento ya existía virtualmente y, por consiguiente, podría intentar reinterpretar el Estado proyectado, como si fuera un Estado *in fieri* que promueve una guerra con el «Estado opresor». Pero si la victoria no se produce, o hasta que no se produzca, el movimiento de secesión no podrá considerarse como una guerra sino como una traición. Los sediciosos ya no podrán considerarse como guerrilleros sino como traidores. ¿Cómo justificar, entonces, la creación de un «género de guerra» *ad hoc* que acoge en su ámbito a las «guerras civiles»? Sólo porque este género de guerra es interpretado como un caso límite. De todas formas nos inclinamos a interpretar las guerras civiles, cuando no son guerras de secesión, como guerras enmascaradas entre Estados, es decir, entre Estados que apoyan a las facciones enfrentadas dentro del propio Estado. Tal habría sido el caso de la Guerra Civil española de 1936 a 1939. En ella contendieron tanto las Potencias del Eje como las Potencias aliadas, las mismas que se enfrentaron explícitamente, cinco meses después de acabada la guerra de España, en la Segunda Guerra Mundial.

Además de los cinco géneros de guerra que hemos enumerado, podríamos abrir lugar a un sexto género, un género mixto, o género de guerras mixtas, es decir, de guerras que participan, de un modo u otro, en más de un género. Tal sería el caso de las guerras de los romanos contra Yugurta, o el de las guerras de los españoles contra los indios no estatalizados, o incluso las guerras de independencia del siglo XIX emprendidas por las «provincias americanas» contra el Reino de España.

Un caso interesante es el de las llamadas, por los historiadores norteamericanos, «Guerras Seminolas», que se mantuvieron entre Estados Unidos y los indios seminolas de Florida. Los historiadores norteamericanos enumeran tres Guerras Seminolas, sin distinguir, obviamente, los géneros de que venimos hablando. Diríamos por nuestra parte que la Primera Guerra Seminola (1817-1818), en la que intervino el general Andrew Jackson, tuvo el carácter de una guerra de género tres, puesto que uno de los contendientes era España, en cuya colonia de Florida se habían refugiado esclavos que encontraban un lugar entre los indios seminolas; en 1819 el presidente Adams negoció un tratado por el que España cedía todo su territorio al este del río Misisipí a Estados Unidos por cinco millones de dólares. La Segunda Guerra Seminola (1835-1842) habría sido una guerra del género dos, porque estalló cuando el jefe Osceola, y la mayor parte de su tribu seminola, rehusaron reconocer el Tratado que había sido firmado por algunos jefes indios y Estados Unidos. La Tercera Guerra Seminola (1855-1858) habría que clasificarla más bien en el género uno, porque consistió en la eliminación de la resistencia de los seminolas residuales que pretendían mantener tenazmente sus tierras ancestrales y se oponían a su ocupación por los blancos.

Podemos de paso constatar cómo la terminología de los historiadores norteamericanos, al no distinguir entre géneros de guerras, eleva automáticamente, y probablemente con una intención, explícita o implícita, de adulación a los indios expoliados, el estatus de las tribus bárbaras.

5. *La teoría política de la guerra y el* De la Guerra *de Clausewitz*

La teoría política de la guerra que hemos expuesto incorpora, desde luego, la parte central de la célebre doctrina sobre la guerra escrita por Karl von Clausewitz (1780-1831) y publicada después de su muerte. Aunque Clausewitz no explicitó el fundamento de muchas de sus ideas —por ejemplo, el fundamento de su concepción central de la «guerra como continuación de la política», que él establece de un modo más bien empírico; o bien, la razón de la guerra o el significado de la paz; ni penetra en la taxonomía de las guerras y en su alcance teórico—, sin embargo acertó a delinear con exactitud los contornos de la idea de la guerra y su conexión con el Estado, es decir, el tratamiento inmanente a las categorías políticas de las cuestiones fundamentales sobre la guerra.

Clausewitz fue un general prusiano que, entre otras cosas, se enfrentó, junto con otros, a Napoleón, en la Batalla de Jena, a la que asistió como ayudante del príncipe Augusto de Prusia (por cierto, en el mismo año en el que Hegel, en Jena, terminaba la *Fenomenología del Espíritu* y veía en Napoleón «al Espíritu del Mundo montado a caballo»). Pero Clausewitz, al parecer, no llegó a leer a Hegel, y difícilmente puede su teoría de la guerra considerarse como «hegeliana», aunque puedan fácilmente establecerse convergencias con las doctrinas de Hegel. Su valoración política de Napoleón fue muy distinta a la de Hegel. Clausewitz, que había sido hecho prisionero de guerra por los franceses en 1812, pasó después a prestar sus servicios al zar Alejandro I, con la esperanza de liberar a Prusia, con su ayuda, de Napoleón; y, tras la Batalla de Leipzig, volvió a incorporarse al ejército prusiano y pudo asistir a la Batalla de Waterloo (1814), que significó la derrota final de Napoleón Bonaparte. Si Hegel no influyó en Clausewitz, Clausewitz sí pudo influir en Hegel, como influyó en Engels, en Marx, en Lenin (menos que en Stalin), en Mao o en McArthur.

Acaso lo que más asombra de la certera intuición de Clausewitz, aun cuando solamente si disponemos de una teoría política de la guerra podremos dar cuenta de esta intuición, es su capacidad inicial para disociar o desconectar los momentos *psicológicos* (subjetivos y, por extensión, etológicos) de la guerra, de sus momentos *objetivo políticos*. «En terrenos tan peligrosos como es el de la guerra —dice ya en los primeros capítulos del libro primero— las falsas ideas surgidas del sentimentalismo son precisamente las peores.» Advirtamos, de paso, que un «humanista pacifista» de nuestros días tendería a identificarse con el sentimentalismo, que Clausewitz rechaza, y por consiguiente no podrá entender el alcance de la perspectiva del general prusiano. Poco después observa que, aunque es inconcebible que un odio salvaje, casi instintivo, exista sin una intención hostil, en cambio se dan casos de intenciones hostiles que no van acompañadas de ningún sentimiento hostil que predomine. «Entre los salvajes permanecen las intenciones de origen emocional; entre los pueblos civilizados las determinadas por la inteligencia. Pero tal diferencia no reside en la diferencia intrínseca del salvajismo o de la civilización, sino de las circunstancias en que están inmersas sus instituciones, etc.»

Pero si la guerra depende de la pasión (subjetiva), ¿no habrá que deducir que la «inteligencia», en la civilización, detendría toda forma de guerra? Esta deducción, que es la que harán, si leen a Clausewitz, los pacifistas humanistas de nuestros días, sólo podrá mantenerse en el supuesto de que la guerra pudiera reducirse al terreno de la subjetividad psicológica, en el que oponemos las emociones y los sentimientos a la inteligencia. Pero Clausewitz comienza situando a la guerra en el terreno objetivo de la civilización, en el que también habrán de actuar los sentimientos y la inteligencia, pero no para estimular o para frenar la guerra. Pues es la inteligencia —dice Clausewitz— la que desempeña un papel importante en la conducción de la guerra, y enseña a los pueblos civilizados (que ya no liquidan a sus prisioneros, ni saquean las ciudades, ni arrasan los campos, acaso porque los consideran suyos) a aplicar su fuerza recurriendo a medios más eficaces que los que pudieran representar esas brutales manifestaciones del instinto. «La invención de la pólvora y el perfeccionamiento constante de las armas de fuego muestran por sí mismos, de manera suficientemente explícita, que la necesidad inherente al concepto teórico de la guerra, la destrucción del adversario, no se ha visto en modo alguno debilitada o desviada por el avance de la civilización.» La misma famosa distinción entre táctica y estrategia, tal como la expone Clausewitz en el libro segundo, capítulo primero, podría ponerse en conexión con la distinción entre el proceso individual, etológico cabría decir, y el proceso supraindividual en el que tienen lugar la composición y combinación de los encuentros individuales, de carácter más bien táctico.

La guerra es un episodio interno a la existencia política de los hombres, en tanto esta existencia implica conflictos de intereses. La guerra

hay que verla dentro del proceso de estos conflictos, por ejemplo los conflictos comerciales. Y si se diferencia de los demás conflictos, dice Clausewitz, es por el modo sangriento según el cual se intenta solucionarlos. Por ello la guerra real no es un esfuerzo del todo consecuente, que tiende a sacar sus últimas consecuencias, según su concepto, sino que limita estas consecuencias y en cierto modo es una contradicción en sí misma, puesto que la guerra no es un todo limitado, sino que forma parte de un todo más amplio. Y este todo es la política. «Si la guerra pertenece a la política tiene que asumir naturalmente las mismas características que ésta. Si la política es grandiosa y pujante, también lo será la guerra, y podría ser impulsada a la cima donde reviste su forma absoluta.»

En el libro VIII, capítulo 6.13 de su obra *De la guerra*, bajo el epígrafe «La guerra como instrumento de la política», desarrolla Clausewitz su idea fundamental. «La guerra nunca puede separarse del intercambio político y si, al considerar la cuestión, esto sucede en alguna parte, se romperán en cierto sentido todos los hilos de las diferentes relaciones y tenderán ante nosotros algo sin sentido, carente de objetivo.»

Esto no significa que Clausewitz deje de reconocer la disociabilidad, respecto de la política, del arte o técnica de la guerra. Sabe que el «elemento político» no penetra profundamente en los detalles de la guerra. «Los centinelas no son apostados, ni las patrullas enviadas a hacer sus rondas, basándose en consideraciones políticas.» Pero la influencia del elemento político es decisiva con respecto al plan de toda la guerra, de la campaña y, a menudo, incluso de la batalla.

§6. La Guerra en la Historia

1. ¿Hasta qué punto la Guerra implica la Historia? Nos referimos, por supuesto, a la Historia del Hombre (dejamos de lado la «Historia natural»). Y a la Historia del Hombre en lo que tiene de contradistinta de la Antropología, no ya precisamente por las partes del material antropológico que pudiéramos asignar a una y otra, por ejemplo, la parte prehistórica —*salvajismo* y *barbarie*, para citar algún criterio, por anticuado que esté en nuestros días— a la Antropología; la *civilización* a la Historia, sino por el diverso modo de organización lógica de ese material: organización distributiva, en Antropología, y organización atributiva, cuanto al encadenamiento causal, de los materiales del pretérito,

presente y futuro, es decir, en el caso que nos ocupa de las guerras y batallas, en la Historia.

Es evidente que el «fenómeno de la guerra» ofrece amplias posibilidades para un tratamiento antropológico ahistórico; y no solamente las guerras que en párrafo anterior hemos agrupado dentro del *género cero* o el *género uno*, porque también las guerras del *genero dos* y aun las del *género tres* pueden ser consideradas, y lo son muchas veces, ahistóricamente, desde la perspectiva de la Antropología, y sobre todo de la Antropología etológica. La Guerra del Irak, del 2003, como ya hemos dicho, ha sido comparada por antropólogos de reconocido prestigio con los enfrentamientos que habrían tenido lugar hace más de setecientos mil años entre los hombres, o antecesores del hombre, cuyos huesos se conservan en Atapuerca.

Pero la posibilidad de disociar, o abstraer, y aun de separar en muchos casos el análisis de las guerras del punto de vista histórico, no significa que esta disociación pueda justificar, en otros casos, la «puesta entre paréntesis» de las categorías históricas. Esta puesta entre paréntesis de las categorías históricas es también de algún modo postulada, no ya tanto por los antropólogos —y por supuesto por la ideología de los que se manifestaron contra la guerra en la primavera de 2003, e incluso por los funcionarios y políticos de la ONU que cantaban el *Imagine* en agosto de 2003— cuanto por los mismos historiadores que insisten demasiado en la conveniencia de abandonar la «antigua concepción de la Historia» como «historia de las batallas», en dejar de lado la historia militar en beneficio de una historia civil o social. Una Historia que considera a la guerra como un procedimiento extrapolítico, como mera reliquia de la prehistoria. Esta metodología pacifista se ha extendido incluso a la explicación del origen de las ciudades o de los Estados, prescindiendo por completo de todo lo que tenga que ver con la guerra, y acudiendo únicamente al concepto de comercio, a la teoría de la creación de los grandes almacenes de distribución como núcleos del ulterior foro urbano. Los procedimientos de estos historiadores recuerdan muy de cerca a los procedimientos de los pedagogos (de los que ya hemos hablado) que reescriben, pensando en sus tiernos alumnos, los cuentos infantiles clásicos suprimiendo al lobo y a la madrastra.

Sin embargo, la «implicación» de la guerra, o de la Idea de Guerra en la Historia, sobre todo cuando nos atenemos a los géneros dos y tres, puede fundamentarse tanto en los componentes políticos de la guerra cuanto en los componentes tecnológicos del «arte de la guerra».

En los componentes políticos de la guerra vemos las razones suficientes, por no decir también necesarias, para reconocer el significado histórico que una guerra pueda tener, al menos en la medida en que la historia no pueda dejar de ser «historia política». La contraposición de una «historia social y económica» a una «historia de los reyes y las batallas» es ficticia, por la sencilla razón de que la llamada *Historia de reyes y batallas* no suele ser historia científica, sino ideología política. Pero la misma historia social y económica sería una abstracción, es decir, no podría explicar la concatenación causal de los fenómenos, si pusiese entre paréntesis la historia política, y, con ella, la historia militar. ¿Acaso el comercio marítimo pudo desarrollarse, tanto en la Antigüedad como en la Edad Moderna, al margen de la marina de guerra? Otra cosa es que el historiador irenista haya adoptado una perspectiva económica y social tan abstracta que no sepa cómo incorporar causalmente a su perspectiva las guerras y las batallas, resignándose a citarlas a título de historia externa, en notas a pie de página o en secciones o apéndices fuera de texto (es el caso de la *Historia de España*, en diez volúmenes, que dirigió el difunto Tuñón de Lara).

Pero sería suficiente, para demostrar la historicidad de las guerras, la consideración de sus componentes tecnológicos, es decir, el arte de la guerra. «La guerra» no es una idea que pueda quedar agotada por el análisis de ciertas características intemporales (en rigor, ahistóricas) suyas, como puedan ser el odio entre los hombres, los instintos cainitas o cosas por el estilo. «La guerra» es expresión que dice necesariamente referencia, desde un punto de vista histórico, a una pluralidad de guerras concretas, que se han librado en lugares geográficos y en tiempos históricos determinados y, lo que es más importante, se nos ofrecen como susceptibles de ser ordenadas según sus componentes estrictamente militares (organización y armamento) en una «cadena histórica», mal llamada cadena evolutiva.

Las guerras no son independientes las unas de las otras, ni siquiera en cuanto a su estructura militar. La estructura militar de una guerra depende muchas veces de la estructura de las guerras anteriores. La estrategia de la infantería y de la caballería tiene su historia (las formas del cerco, sitio o asalto a las ciudades amuralladas, la disposición de los ejércitos en la batalla), como la tiene la estrategia naval y, por supuesto, la aérea. El planeamiento y progreso de una guerra, a largo plazo, es lo que distingue las prólepsis militares de las prólepsis a corto plazo (tácticas) ligadas a una escaramuza o a una algara. Cabría comparar,

desde este punto de vista técnico, el arte de la guerra y la historia de la guerra, con la historia de la arquitectura o con la historia de la música. La arquitectura, como la música, son artes esencialmente históricas, una vez que han despegado de los procedimientos de construcción «prearquitectónica» de cabañas o cobertizos, o de los procedimientos «premusicales» de producción o ejecución directa de sonidos de percusión, meros acompañamientos de la danza. La arquitectura, como la música, aparece tras un análisis, en partes formales, de construcciones o ejecuciones previas, análisis que implica la «demolición» de esas construcciones o ejecuciones, y abre las posibilidades infinitas de una combinatoria posterior sobre las que se irán apoyando los sucesivos resultados. No puede entenderse el órgano, sin flautas previas; ni puede entenderse la orquesta sin los previos instrumentos que la integran, aunque de la integración resulten modificaciones profundas en los propios componentes. Menos aún puede entenderse la orquesta sin partituras, como tampoco puede entenderse un rascacielos sin planos. Más aún, el compositor trabaja sobre partituras, y no sobre instrumentos, como el arquitecto trabaja sobre planos y no sobre «grandes sillares», como ya subrayó Juan Bautista Alberti. Por eso los compositores se encuentran encadenados históricamente: no es posible entender a Schütz sin Gabrielli, ni a Bach sin Vivaldi; no es posible entender el Partenón sin el Palacio de Cnosos. En la guerra, a los grandes arquitectos y compositores corresponden los grandes generales. César conoció a Alejandro, como Napoleón conoció a Alejandro y a César.

¿Y cómo olvidar el entretejimiento entre la organización y tecnología de la guerra y la organización y tecnología de la sociedad civil en general? Ningún historiador de la tecnología puede ignorar no sólo las aplicaciones que las diversas tecnologías civiles han aportado a los ejércitos, sino también el papel que las guerras han tenido, o bien para descubrir o bien para acelerar el momento histórico de la creación de tantos y tantos ingenios. No puede explicarse la razón histórica del desarrollo de la tecnología nuclear, del radar, de los viajes espaciales o de la cibernética, en una historia inmanente de la tecnología, poniendo entre paréntesis la Segunda Guerra Mundial, como si ésta fuera una mera reliquia de épocas arcaicas.

2. Y, ¿hasta qué punto la Historia implica la Guerra? ¿Hasta qué punto puede la Historia del Hombre prescindir de la Guerra? Los irenistas responderán de este modo: «La guerra debe ser sacada de la lla-

mada Historia del Hombre porque donde hay guerra no puede hablarse todavía de Historia del Hombre: la guerra es la vergüenza del Género humano; por tanto, a lo sumo podrá hablarse, cuando se habla de las guerras, de prehistoria de la Humanidad.»

A esta conclusión habría llegado el joven Marx a vueltas de su tesis sobre la alienación que la lucha de clases habría determinado en el Género humano. Alienación que impediría entender la historia convencional como historia del hombre. Ésta sólo podría comenzar «después de la revolución», cuando la Humanidad, ya unida, pudiera desempeñar el papel de sujeto de la Historia.

La tesis no puede ser más disparatada, al menos en el terreno gnoseológico, cuando se tiene en cuenta que, por consenso universal de los historiadores, la Historia se ocupa de la Humanidad pretérita que realmente ha existido, y se mueve en ese terreno como en su campo propio. La Historia no se ocupa del futuro de la Humanidad. Y, sin embargo, lo que se postula en esta concepción futurista de la Historia —concepción al mismo tiempo poética o imaginaria, no ya sólo ontológicamente sino gnoseológicamente— es rechazar la naturaleza histórica del pretérito de la Humanidad, y desplazar el comienzo de la Historia a un futuro en el que se habría erradicado definitivamente, en una Paz Perpetua, no sólo la guerra, sino las causas profundas que la generan.

La tesis es disparatada e inadmisible en el terreno gnoseológico. Incluso puede quedar reducida a la propuesta de un mero cambio de nombres: llamar «Prehistoria» a la «Historia» y aplazar el comienzo de la Historia a la época de constitución de un campo nuevo en las calendas griegas. La tesis, sin embargo, es tan disparatada como la reacción emocional de los pacifistas irenistas que se manifestaron en el 2003 y que, envueltos por esa tesis, dicen «avergonzarse de la Humanidad», en el momento de constatar el horror y la crueldad de una guerra concreta. Porque, ¿acaso no son ellos también parte de esa Humanidad positiva que está haciendo esa guerra? ¿Acaso no son cómplices de ella desde el momento en que se benefician de las ventajas de la civilización, que ha sido efecto de la guerra? ¿Qué sería la civilización cristiana actual al margen de las Cruzadas, de las que parece querer olvidarse el Papa que condenaba la Guerra del Irak? ¿Acaso no cabría ver actuando, en el fondo de esas «expresiones de vergüenza por la Humanidad», los principios de una mala fe que pretende disculparse y echar la culpa de los horrores de la guerra a quienes no se «avergüenzan» psicológicamente de la Humanidad, acaso porque sencillamente no admiten una entidad exterior semejante, la «Humanidad», con respecto a la cual algunos dicen avergonzarse?

Lo que criticamos al pacifismo metafísico y a todo aquel que, ante la guerra, «se avergüenza del Género humano» es la hipocresía objetiva de su actitud y la ingenua identificación de su ego con el Género humano. Hipocresía por cuanto su actitud supone que «la guerra no va con él», como si él perteneciese a otra especie angélica: es el angelismo que constatamos tanto en el Papa como en John Lennon. Y sin embargo forma parte de un mundo en cuyos edificios habitan, comen y duermen, tanto el Papa como los seguidores de Lennon. ¿Acaso nuestros irenistas angelistas no suelen vivir en un Estado de bienestar, un Estado que está apoyado en los tanques y en los misiles, que, entre otras cosas, defienden el control del petróleo? La actitud de quien abomina de la guerra y acepta la cultura humana que depende de ella encierra la quintaesencia de la falsedad.

Sin embargo toda tesis, por disparatada que sea, puede tener algún fundamento. La dificultad está en determinarlo. ¿Cuál es el fundamento gnoseológico que cabría encontrar en el fondo de esta tesis disparatada?

Ante todo, ¿qué es lo que niega la tesis disparatada? Niega la «legitimidad» de considerar a la Historia convencional como Historia de la Humanidad. Pero, ¿puede concluirse de aquí que la Historia sea una Prehistoria? No, porque podemos reconocer, en el terreno gnoseológico, a la Historia como la historia efectiva, sin por ello interpretarla como prehistoria de la Humanidad ni siquiera como Historia de la Humanidad. En este supuesto no sería necesario cambiar el nombre de Historia por el de Prehistoria, respecto de una Humanidad inexistente, sino sencillamente tratar la interpretación de la Historia que realmente existe, considerándola no como la «Historia del Género humano» sino como la historia de las diferentes sociedades humanas entre las cuales se distribuye ese «Género humano», que no existe en absoluto como una entidad previa, o posterior, dada al margen de esas sociedades.

Y como, en todo caso, la idea de Género humano del futuro (aunque no un determinado «modelo» de su unidad futura) está presupuesta en la misma interacción de las sociedades humanas históricas, será necesario analizar cuál sea el papel gnoseológico que quepa asignar a esta idea del «Género humano» del futuro, en la «economía» del conocimiento histórico. Brevemente, y desde la teoría de la cien-

cia del cierre categorial, la respuesta podría resumirse en los siguientes términos:

Ante todo la redefinición de las categorías del pasado, presente y futuro en términos distintos de su mera definición astronómica o psicológica (del tiempo métrico, o de la memoria personal, que algunos pretenden interpretar como «memoria histórica»). Es imprescindible definir las categorías históricas de referencia en un espacio social, pero de suerte que en las definiciones figure ya la idea de sucesión o secuencia causal. En otras ocasiones hemos utilizado la idea de *influencia* entre grupos sociales —o entre personas y grupos, o recíprocamente— para establecer tres tipos de situaciones teóricas bien definidas respecto al sujeto gnoseológico de referencia: (1) La situación de un círculo o conjunto circular de personas entre las cuales tenga sentido, en principio, hablar de influencias recíprocas: esta situación se corresponde con la categoría histórica del Presente. (2) La situación constituida por conjuntos de grupos o personas que influyen decisivamente en nosotros, sin que nosotros podamos influir en ellas: esta situación se corresponde con el Pretérito. (3) La situación constituida por los conjuntos de personas en las cuales nosotros podemos influir de modo absoluto, sin que estas personas puedan influir sobre nosotros, puesto que cuando ellas actúen, nosotros ya habremos muerto: esta situación se corresponde con el Futuro.

Supuestas estas categorías históricas podemos dar una primera característica del conocimiento histórico, en función de ellas, diciendo que este conocimiento, en cuanto ciencia positiva, se propone como objetivo no ya «situar» un acontecimiento en el punto que le corresponde de la «línea del espacio tiempo», sobreentendido como tiempo astronómico, sino determinar sus *precedentes* (en su pretérito) y sus *consecuentes* (en su futuro). Pero únicamente cuando ese futuro esté ya realizado será posible determinar la influencia que algún suceso haya podido tener en su futuro positivo. Según esto carecería por completo de sentido hablar científicamente de la «Historia del presente», de la historia de nuestro presente. Ni siquiera puede decirse, por ejemplo, que en el decurso de los vuelos espaciales, el alunizaje del *Apolo X*, que consiguió que unos hombres dieran pequeños pasos sobre la Luna, aunque «un paso gigantesco para la Humanidad», pueda ser considerado como un acontecimiento histórico, incluso de mayor alcance que el Descubrimiento de América. Y esto por la sencilla razón de que nosotros conocemos muchas de las consecuencias que el

Descubrimiento de América tuvo para la Humanidad histórica, pero hasta la fecha no conocemos las consecuencias que la excursión lunar haya supuesto para la Humanidad.

Ahora bien, si reconocemos a la Historia la necesidad de contar con un futuro positivo, estaremos diciendo, según acabamos de notar, que no cabe propiamente la historia del presente, en el que está actuando el propio historiador. Un historiador que, sin embargo, tiene también ante sus ojos, como cualquier ciudadano, la idea del futuro del Género humano.

De donde hay que concluir que el «futuro» está siendo utilizado en dos acepciones bien distintas: la del futuro no realizado aún, hablaremos de *futuro infecto*, y la del futuro ya realizado respecto de otro presente anterior, lo llamaremos *futuro perfecto*. De este modo podremos concluir que la historia positiva sitúa los hechos históricos en la cadena histórica del pretérito, presente anterior y futuro perfecto; y que la historia metahistórica (historia ficción, ideológica, anticipativa, a veces con pretensiones filosóficas) intenta insertar los acontecimientos en el horizonte de un futuro infecto.

El historiador que procede como si conociese ya, al menos en sus rasgos generales, las etapas de la historia que queda por recorrer en el futuro infecto —como ocurre a los historiadores que asumen el punto de vista de las «fases o etapas de la historia universal» por edades, modos de producción, sistemas políticos u otros criterios semejantes— y reconstruye la historia positiva desde esa perspectiva metahistórica, por no decir eterna, adopta de hecho la perspectiva que los teólogos escolásticos atribuían a Dios en cuanto poseedor de la ciencia de simple inteligencia, o incluso de la ciencia de visión, una vez ya transcurridos los hechos. Como si se poseyese la ciencia de simple inteligencia de la historia humana, se comporta ya el etólogo que cree poder predecir, desde claves anteriores al propio Género humano, como lo son las claves primatológicas o zoológicas, que la guerra jamás desaparecerá de la Historia, porque los hombres seguirán siendo mamíferos placentarios cualquiera que sean sus disfraces culturales.

Pero acaso quienes se han situado más cerca de la actitud de un Dios Padre que posee la ciencia de simple inteligencia, han sido aquellos primeros marxistas, y también muchos de los segundos que formularon lo que se conoció como «teoría del eclipse». Desde la doctrina de las etapas de la Humanidad, según el criterio de los modos de producción (comunidad primitiva, modo de producción asiático, es-

clavismo, feudalismo, capitalismo mercantil, capitalismo imperialista, dictadura del proletariado y comunismo final) se atreven a diagnosticar, en cada momento, el lugar que la sociedad ocupa en el curso del tiempo, y desde luego «sabiendo», con toda precisión, las etapas que quedan por recorrer para llegar al Estado final; se atreven a predecir, en función de este diagnóstico, las etapas del futuro infecto. En los debates clandestinos que se celebraban en las décadas anteriores a la transición democrática española podían escucharse proposiciones como ésta: «España se encuentra actualmente en el modo de producción feudal, por lo que muy pronto podrá instaurarse la revolución burguesa.»

Si aplicamos las definiciones que hemos dado de las categorías históricas de pasado, presente y futuro, a partir de la idea de influencia como categoría causal, tendremos que conceder que la historia positiva organiza los hechos históricos en un horizonte pretérito, en el cual ni el historiador, ni nadie, puede ya influir: los hechos históricos son irrevocables, como lo son los futuros perfectos. La perspectiva que, según esto, mantiene el historiador positivo en su ejercicio (la que se expresa en la famosa sentencia de Ranke: «la historia constata los hechos tal como ellos fueron») puede compararse a la perspectiva que los teólogos atribuían, no ya a la ciencia de simple inteligencia, sino a la ciencia de visión divina. Porque la ciencia de visión es la ciencia de los sucesos que ya han ocurrido, y que son irrevocables. ¿Han de considerarse por ello como necesarios? ¿Podrían haber no sucedido y en su lugar haber sucedido otros, los llamados *futuribles*, en realidad: *preteribles*, puesto que están en contexto, no con el futuro infecto, sino con los futuros perfectos que constituyen el pasado? En cualquier caso, habría que tener en cuenta que la cuestión sobre la necesidad o la contingencia de los hechos históricos positivos no hay que plantearla considerando a estos hechos aisladamente, puesto que aisladamente siempre podemos pensar o imaginar que este hecho, sobre todo si lo consideramos como hecho libre, podría no haber ocurrido.

El modo de plantear la cuestión es otro, a saber, el de la conexión de los hechos futuribles con la trama real de los futuros perfectos del hecho de referencia. Desde este punto de vista, la cuestión ya no versará acerca de si un hecho histórico pudiera no haber ocurrido, en relación con su pretérito, sino en qué medida un hecho histórico (determinista, aleatorio o libre) puede vincularse a una serie de sucesos de su posteridad. «Si las Guerras Médicas no se hubieran producido, y si la Batalla de

Salamina no hubiera dado la victoria a Atenas, la democracia de Pericles no se hubiera constituido»; o bien: «Si la Batalla de Covadonga no hubiera dado la victoria a Don Pelayo, España estaría en el siglo XXI poblada de gentes vestidas con chilabas que irían a rezar a las mezquitas y acaso a inmolarse en algún coche bomba contra la Puerta de Brandeburgo.»

La cuestión de los futuribles importa a la teoría de la historia por cuanto plantea, no ya la cuestión de si un hecho pudiera o no haberse producido, sino la cuestión de si cabe contar con un hecho futurible alternativo, porque si como único futurible sólo pudiéramos contar con él mismo, no podría llamarse propiamente futurible. Estamos ante la cuestión de la determinación de los antecedentes de los hechos históricos (de aquellos que el historiador investiga) y de su conexión con los hechos de su posterioridad. Si en el supuesto de que la Batalla de Salamina no hubiera dado a Atenas la victoria, y sin embargo la democracia de Pericles se hubiera constituido, entonces cabría concluir que no es posible pensar un futurible distinto del que arroja la historia real. «Si el teniente Bonaparte hubiera muerto en Tolón, otro teniente hubiera sido el Primer Cónsul.» Esta fórmula de Engels, aunque no sea aceptable por su contenido concreto, ofrece sin embargo la fórmula certera para el planteamiento de la cuestión de la necesidad o de la contingencia de los hechos históricos.

Un hecho histórico sólo podrá ser considerado como históricamente necesario cuando se le tome, no ya en su posibilidad abstracta o absoluta, sino en su coexistencia con otros hechos de una serie dada. Es decir, cuando no puede suprimirse como experimento mental, o sea, sin que quede alterada significativamente la cadena de hechos de su posterioridad. Porque si efectivamente los hechos históricos, aun irrevocables, en términos absolutos, no estuvieran vinculados internamente con su posterioridad, formando con ella alguna cadena causal, entonces no cabría hablar siquiera de un curso histórico, sino de una serie fantasmagórica de acontecimientos sucesivamente yuxtapuestos.

Nos queda así abierto el camino para enjuiciar gnoseológicamente el alcance que pueda tener la historia que, en sus series causales, puede contar con hechos pretéritos concatenados con hechos de un presente de referencia, y éstos a su vez con hechos futuros, pero inscritos en un futuro infecto. Esta situación nos remite inmediatamente al caso de las construcciones beta operatorias por cuanto el futuro infecto, por definición, constituye un campo sobre el cual los sujetos del presente, entre

ellos los historiadores, ya pueden ejercer su influencia. Nos encontramos, por tanto, ante una perspectiva de la historia pragmática que ya no es propiamente historia, sino preología, historia ficción del futuro, utopía, o, en términos teológicos, ciencia media de futuribles infectos (como futuribles que no tienen un respaldo alternativo perfecto) pero que, en todo caso, tienen que ver con la historia positiva (no es una historia enteramente externa) puesto que procede de ella y aun la envuelve en cada momento como *conjugándose* con ella. Y en la medida en la cual las líneas por las que discurre esta historia del futuro infecto puedan repercutir sobre la organización, falsificación, etc., de la historia positiva, incluso en la evolución de los futuribles perfectos, podremos concluir que no está enteramente desconectada de la historia positiva.

Si nos circunscribimos a la cuestión de la guerra que nos ocupa, el planteamiento de la cuestión podría tomar este aspecto: ¿qué conexión podemos establecer entre la guerra y la historia infecta? Puesto que la conexión de la guerra y la historia perfecta o positiva la suponemos ya asegurada en muchos casos, y según un modo interno —y por ello precisamente nos resistimos a aplicar la idea utópica de una Humanidad futura pacífica a la reconstrucción de la historia positiva— tendremos que considerar las dos opciones opuestas que creemos posibles, a fin de analizar sus fundamentos.

La *primera opción* es la que acepta la norma de la eliminación de la guerra como único recurso para construir una historia de la Humanidad futura, aun asentada sobre los fundamentos de la Humanidad pretérita. El argumento principal que esta opción podría presentar es éste: que de la realidad pretérita de la historia, del *ser histórico positivo* de la Humanidad, no cabe deducir el *deber ser* de su futuro. Toda la historia humana está sembrada, efectivamente, de guerras, pero esto no es razón para concluir que deba seguir de este modo. Más aún, el *deber ser* de la Paz Perpetua habría de convertirse en norma imprescindible para que la historia del futuro infecto pueda escribirse sin necesidad de intercalar las guerras como eslabones de la cadena histórica.

Sin embargo el argumento del *deber ser*, opuesto al *ser histórico*, carece de toda fuerza gnoseológica. Y no solamente porque el deber ser sólo podría actuar en el futuro por vía de un voluntarismo idealista, el imperativo categórico kantiano, sino porque el deber ser pacifista ni siquiera está definido históricamente, salvo petición de principio: «hay que pensar la historia del futuro sin guerras en función del *deber ser* de no pensarla como necesarias en el futuro».

Pero, desde un punto de vista histórico, el *deber ser* del que se habla es un *deber ser ético* («¡No a la Guerra!»); un *deber ser* que entra en contradicción con el deber ser moral o político. No se trata, por tanto, de oponer el *ser* histórico a un *deber ser* abstracto; se trata de oponer el *deber ser* político a un *deber ser* puramente ético: el deber de cooperar a la conservación del Estado, aun cuando ello exija mantener la guerra con otros Estados, y conculcar los deberes éticos. No se trata de buscar la guerra, ni de defenderla; se trata de aceptarla si ella se presenta como necesaria para la defensa del Estado.

La *segunda opción* es la que no acepta como norma de la historia infecta (como norma para entender el futuro infecto del Género humano) la necesidad de eliminar la guerra de su horizonte. Los principios fundamentales en que cabe apoyar esta segunda opción son de orden tecnológico o de orden político.

Los fundamentos de orden tecnológico tienen que ver con la implicación entre el progreso (supuesto que la idea de una historia de la Humanidad futura no pudiera ser desvinculada de la idea de su progreso) y la guerra. Porque si bien la guerra, por sí misma, no implica el progreso, en cambio se ha afirmado que el progreso de la Humanidad sí ha implicado la guerra. Incluso se ha llegado a definir a la guerra como la «locomotora del progreso humano». Sin duda es ésta una fórmula puramente literaria, y filosóficamente inadecuada, por cuanto está construida sobre una sustantivación o hipóstasis de «la guerra», como si a «la guerra» se le pudiera atribuir un papel de agente demiúrgico o de principio activo. Será preciso sustituir esta fórmula literaria por esta otra: «La guerra ha podido ser ocasión, cauce o condición *sine qua non* para el progreso.» Lo que no quiere decir que únicamente en una situación de progreso en marcha la guerra puede ser una necesidad indispensable para que el «ortograma progresista» de una sociedad continúe ejerciéndose. El logro a fecha fija, por así decirlo, del control de la energía nuclear fue un efecto del Proyecto Manhattan; otro efecto incontestable de la Segunda Guerra Mundial, y efecto mucho más directo, no sólo colateral, fue la liquidación del colonialismo británico, belga, alemán o francés, y la transformación de las antiguas colonias, mediante su «liberación nacional», en «repúblicas soberanas» y «democráticas». Transformación que nadie dejará de considerar como un progreso político.

Pero esta supuesta ley de progreso de la Humanidad, tal como fue formulada en el siglo XVIII por Turgot y Condorcet, incorporada por

Spencer y Darwin, y defendida por Marx y Engels, es una ley imaginaria y aun metafísica. El progreso sólo tiene sentido cuando va referido a algunas líneas categoriales independientes: cabe hablar del progreso en la velocidad de los transportes, y de progreso en el control del genoma humano; carece de sentido, en música, hablar de una línea de progreso cuyos eslabones fueran Bâch, Mozart o Schoenberg. Además, las líneas de progreso en una categoría pueden ser incompatibles con las líneas de progreso en otras. El «progreso demográfico» es incompatible con el progreso en «calidad de vida»; el progreso económico de una empresa global es incompatible con el progreso de otras empresas competidoras. La expresión «progreso global» no tiene más alcance que la expresión «círculo cuadrado».

Pero si la «ley del progreso» es una mera ficción, el ideal del progreso, incluso al precio de la guerra, es una petición de principio, porque suponer que la guerra ha de ser reconocida en nombre del ideal del progreso de la Humanidad, puede implicar, *modus tollens*, que el progreso debe ser retirado como ideal, precisamente porque es causa de la guerra. Es la línea que sigue Zerzán. Pero esta vía, que es la vía que abrió Rousseau, conduce a lugares todavía más disparatados, a los lugares de la «Arcadia feliz» de la Edad Saturnal, en la cual los hombres recolectores todavía no habían cometido el pecado original de la caza.

¿Y qué fundamentos políticos podrían aducirse para apoyar el reconocimiento de la guerra como institución inevitable para la Humanidad futura? La argumentación puede resumirse de este modo: si la guerra está implicada internamente en la política de los Estados y se presupone que los Estados han de figurar en la historia futura de la Humanidad, no podremos borrar la guerra de esa historia, antes bien, tendríamos que reconocerla como componente suyo. Y no como componente meramente accidental, en el sentido del «quinto predicable» de Porfirio, sino como un predicable propio, en el sentido del cuarto predicable. Por tanto, con un grado de probabilidad que, aunque variable en cada época, nunca sería nulo.

La guerra podría considerarse, entonces, como una *institución* propia —como un «accidente interno», que no es esencial pero que deriva de la esencia—, de la historia del Género humano, en tanto está repartido en sociedades políticas. Podrá admitirse que cada una de estas sociedades no tenga a la guerra como nota esencial «analítica» suya; pero sí podrá tenerla como nota esencia o propiedad resultante de la confrontación «sintética» con otras sociedades, a la manera como, según se decía en la época de Newton, el peso, aunque no es carácter analíticamente deducible del cuerpo extenso, considerado en sí mismo, por abstracción, es una propiedad que afecta sintéticamente a los cuerpos cuando se consideran en su relación con otros cuerpos.

Ahora bien, es evidente que fundar la norma del reconocimiento de la guerra de la historia futura en la organización política del Género humano en Estados relacionados entre sí de un modo compacto —según el modelo de Kelsen: como conjunto de Estados extendidos por la superficie del Globo terráqueo, representables por otros tantos conos cuyos vértices convergieran en el centro de la Tierra— abre el camino a las premisas del anarquismo. Si la división del Género humano en Estados es la raíz de la guerra, obremos, mirando hacia la historia del futuro, en la dirección de la extinción del Estado.

Pero la conclusión sólo se mantiene cuando pedimos el principio, que hay que demostrar, de que una Humanidad sin Estado habrá de ser una Humanidad pacífica. Concedamos que el Estado implica la guerra; sólo incurriendo en el sofisma de negación del antecedente, podemos concluir que la negación del Estado implica la paz. ¿Y cómo podría establecerse un orden pacífico más allá del Estado? Sobre todo, ¿cómo podría mantenerse la Humanidad en el intervalo, necesariamente largo, que se abriría entre su organización en Estados y su organización ácrata? ¿No sería este intervalo el lugar de aparición de un caos político —masacres, hambrunas aún peores que la guerra— irreversible?

§7. La Guerra, la Ética, el Derecho y la Justicia

1. Definimos las normas éticas, en cuanto normas prácticas, por su objetivo común de preservación y fortificación de la vida de los sujetos corpóreos, es decir, por tanto, de su estructura normativa; una definición que requiere dejar de lado la cuestión de su génesis: ¿un mandato divino?, ¿el imperativo categórico de mi conciencia?, ¿la presión social? (Ver el Apéndice II, *En nombre de la Ética*).

La Guerra conculca las normas éticas, porque la Guerra se define por su disposición a no detenerse ni ante las heridas, ni ante la muerte del enemigo al que trata de vencer. Luego la guerra es incompatible con la ética.

Pero, ¿se sigue de esta incompatibilidad entre la Ética y la Guerra la condenación absoluta de la Guerra, el «¡No a la Guerra!»?

Sin duda, si las normas éticas pudieran considerarse como dotadas de capacidad de actuar en un régimen absoluto, es decir, separadas de otros sistemas de normas, y, por supuesto, cuando se admite que consideradas dentro del propio sistema, no hay contradicción interna entre ellas.

Pero las normas éticas pueden contradecirse entre sí: una norma ética autoriza, en defensa de la propia vida, matar o herir al agresor; es irrelevante que la intención subjetiva de quien se defiende no sea la de matar o herir a otro, considerando su herida o su muerte como mero daño colateral. Lo relevante es que el *finis operis* de mi acción defensiva, no el *finis operantis*, puede conducir a la muerte segura de mi agresor. Cuando esto ocurre el recurso a la ética puede ser improcedente. Pero cuando las normas éticas entran en contradicción con normas morales o contra las normas políticas, el recurso a la ética puede llegar a ser un síntoma de mala fe. Por ejemplo, si el sujeto es español y dice, en nombre de la ética, «No a la represión de la inmigración ilegal», está actuando como si a él no le afectase la necesidad de mantener la economía española, en la que vive y de la que saca la energía para pedir la liberación absoluta de la inmigración.

2. Las relaciones de la guerra y del derecho son mucho más difíciles de establecer. Todo depende de la idea de Derecho que se mantenga. Es por completo ridículo tratar de resolver el problema de la guerra por su «ilegalidad». La «legalidad» solamente tiene sentido en el marco del Estado soberano. La «legalidad internacional» es sólo el resultado de acuerdos entre Estados, que estarán siempre dispuestos a conculcarla, a «pisarla», siempre que tengan poder suficiente, si contraría a sus intereses.

La distinción común en los debates es la que media entre el llamado *derecho natural* y el *derecho positivo*. Una distinción que puede ponerse en correspondencia con la distinción, que antes hemos utilizado, entre la *historia infecta* y la *historia perfecta*. Y así como afirmábamos que la historia infecta no es propiamente historia (aunque tampoco sea algo extrínseco por completo a la historia real, puesto que procede de esa historia por desarrollo límite y tiene capacidad de revertir sobre ella), así también afirmamos ahora que el derecho natural no es propiamente derecho, pero tampoco algo enteramente extrínseco al derecho positivo (puesto que, en cierto modo, está envolviendo a cada norma positiva en tanto ésta pide su conexión con el sistema de las normas).

Al proponer la conexión de las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo por medio del esquema de la conjugación de los conceptos o ideas correspondientes, no pretendemos defender la tesis de que cualquier norma incluida en una teoría del derecho natural haya de conjugarse con un sistema determinado de derecho positivo. Hay normas iusnaturales, o consideradas como tales, de carácter metafísico; por ejemplo, la norma: «Ha de suprimirse la distinción entre lo mío y lo tuyo en todo lo que respecta a los bienes de producción y de consumo.» Y hay teorías iusnaturalistas también metafísicas. En general, cabe considerar metafísicas a todas las teorías que fundan el derecho natural en un supuesto «orden de la naturaleza humana», como si este orden estuviera actuando antes del «despliegue» (que en realidad no es tal despliegue, puesto que no hay nada previo capaz de desplegarse) de la propia Humanidad, bien sea desde fuera, por disposición divina trascendente, bien sea desde dentro, por disposición genética inmanente. Circunscribimos nuestra tesis a aquellas normas que sólo cobran sentido a través de las normas positivas; lo que equivale a afirmar que no existe un derecho natural normativo independiente y previo al derecho positivo. O, si se prefiere, equivale a postular metodológicamente la reinterpretación de todo derecho natural como una derivación de derechos positivos históricamente dados, por ejemplo, por la confrontación entre dos sistemas de derechos positivos.

El derecho positivo sólo puede fundarse en la capacidad de un Estado para imponer un sistema de normas. El derecho natural que le asiste no es otro que el que procede de su propio poder. Esto no quiere decir que las normas impuestas por este poder hayan de ser arbitrarias y estúpidas; por lo menos tienen que tener la capacidad de resistir a las fuerzas de reacción que ellas susciten. Y cuando encuentren una oposición organizada, el único derecho que puede asistir al legislador es el «derecho a ejercer su autoridad», apoyada en la fuerza, que no es sólo violencia, sino también capacidad de persuasión o de engaño. Si un Estado delimita el territorio ocupado por primera vez por el hombre y lo declara como propio, el derecho que le asiste (el «*Nomos* de la tierra», del que habló Carl Schmitt) no deriva de su condición de primer ocupante —que es un derecho convencionalmente establecido en los sistemas de derecho civil de muchos Estados— sino del poder (en fuerza, en alianzas) del cual disponga el Estado para resistir a otros

pueblos que quieran entrar también en el territorio. Es absurdo, por ejemplo, atribuir un derecho natural de (supuestos) primeros ocupantes a los mayas, aztecas o incas que ocupaban las tierras americanas a la llegada de los conquistadores españoles. El único derecho natural que les asistía era la capacidad de resistirlos. Por consiguiente, y en principio, cualquier pueblo tendrá el «derecho natural» para invadir los territorios ocupados por otros pueblos, y beneficiarse de sus recursos (del oro o del petróleo) si tiene poder suficiente para ello.

¿Qué es lo que limita este poder? La resistencia del propio pueblo invadido y las alianzas de él con los demás Estados que concierten, en un momento dado, oponerse a aquel que pretenda romper el equilibrio de un orden coyunturalmente establecido. Es decir, el derecho internacional público viene a constituirse ahora en el verdadero «derecho natural» que actúa «por encima de los Estados».

Pero ello no significa que el derecho internacional esté fundado en algún orden natural inmutable (y trascendente), puesto que se funda en la correlación misma de las fuerzas políticas, que es, por naturaleza, variable. Por ello las normas internacionales no actúan desde un aparente más allá (metamérico, el Género humano), que sobrevuela sobre las sociedades políticas históricas. Actúan diaméricamente, como alianzas solidarias de algunos Estados contra terceros. Pero su fuerza total no es imputable a una voluntad general, metafísica, ni siquiera a una *Gestalt* cosmopolita que hubiese emergido, en un momento dado, «por encima de las partes». El poder del Derecho internacional emana de la «Sociedad de los Estados».

Por ello, si en cualquier momento un Estado se siente capaz de alterar una norma internacional, es decir, de resistir por sí solo o con la alianza de algún otro, la reacción de terceros Estados, no por ello podrá decirse que se ha violado el «Derecho internacional», sino sólo su expresión coyuntural; pues por encima de la «Sociedad de los Estados» no existe ningún poder capaz de imponerse a todos. De otro modo: un Estado que dispone de la capacidad de alterar una norma consensuada por un gran número de Estados (jamás por todos) no viola el orden, supuestamente invariable, del Derecho internacional; sólo transforma un orden en otro. Lo que se verifica con plena evidencia cuando son las propias normas internas consensuadas internacionalmente las que confieren a algunos Estados, mediante el derecho de veto, la capacidad de oponerse a todos los demás Estados que hubieran acordado la norma vetada. Es lo que ocurre con el derecho de veto

de los «Cinco Grandes», establecido como instrumento del orden internacional, por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial.

De donde resulta el absurdo de todo proyecto de «ilegalización de la Guerra» por sentencia de un Tribunal Internacional de Justicia; el poder que este Tribunal necesitaría para que sus sentencias se cumplieran, tendría que ser superior al poder del que goza la Potencia más poderosa que, obviamente, no tendría por qué someterse a la decisión de las demás, y principalmente, si tiene ya reconocido un derecho de veto. La Segunda Guerra del Irak, supuesto que hubiera sido reprobada por el Consejo de Seguridad de la ONU, hubiera quedado «legalizada», según las normas de la propia ONU, cuando una de las cinco grandes Potencias hubiera vetado aquella reprobación.

3. Cuando hablamos de *Justicia* tampoco podemos invocar una «Justicia natural» o un «Juicio de Dios» más allá del juicio falible o injusto de los hombres. La Justicia sólo puede definirse en función de un sistema de derecho positivo, y la injusticia se define también por relación a un sistema positivo. Es una injusticia el cometer actos que vayan contra las leyes, aunque estas leyes sean «injustas» por relación, no ya al supuesto Derecho natural (metafísico) sino a otros sistemas de derecho positivo existentes, o bien por referencia a un sistema de derecho positivo proyectado para un futuro; por esto mismo la distinción corriente entre «legalidad» y «legitimidad» —en relación a un «Derecho natural» presupuesto— sigue siendo metafísica. De este modo, podemos afirmar que el Derecho natural se resuelve siempre en algún derecho positivo (la *lege ferenda* se apoya en alguna *lege data*), pero no es ningún derecho trascendente. La Justicia, según la definición de Gayo, consistía en «dar a cada uno lo suyo». Por tanto, esta Justicia equivalía a perpetuar la distribución esclavista del Estado romano, es decir, el dar o reconocer a los latifundistas lo que era suyo, por ejemplo, los esclavos. Cuando hablamos de las leyes injustas del esclavismo, en nombre del Derecho natural, lo único que podemos querer decir con sentido es que caben otras leyes positivas que puedan hacerse prevalecer sobre las leyes esclavistas. Si ello no fuera posible, no podríamos hablar de «leyes injustas vigentes» (o legales, sin legitimidad), sino de leyes irrevocables, tan crueles como puedan serlo las «leyes naturales» que hacen a un individuo subnormal, o a un compañero siamés inseparable del otro. No cabe decir que es una «injusticia de la Naturaleza» el que un individuo humano nazca microcéfalo, o con es-

pina bífida. A lo sumo cabría hablar de una injusticia del legislador supremo, Dios; pero este Dios legislador no existe. Quienes hablan de Derecho natural están simplemente utilizando una idea de Dios tradicional secularizada. La existencia de un gremio autodenominado de *iusnaturalistas* no añade una mayor fuerza a ese poético Derecho Natural que, en expresión de Rousseau, estaría «escrito en el corazón de todos los hombres honrados». Un modo de decir poético que no está escrito en ninguna parte.

4. ¿Qué alcance tienen, según esto, expresiones comunes tales como «Guerra justa» o «Paz injusta»? Desde el punto de vista del derecho positivo su alcance es bastante claro. Una Guerra justa es una guerra que se atiene al derecho internacional vigente. Por ejemplo, la guerra defensiva, con declaración previa, deliberación del Consejo de Seguridad de la ONU, etc. Desde el punto de vista del Derecho Natural podrá decirse que toda guerra es injusta, pero esto sería una mera declaración retórica o propagandística. Y lo mismo diremos de la Paz justa o de la Paz injusta (que, sin embargo, es preferible, para algunos, a la guerra, al desorden). La cuestión sobre la Guerra justa que sigue debatiéndose en nuestros días, y en gran medida desde las coordenadas que se fijaron en los siglos XVI y XVII, por iniciativa sobre todo de los españoles, habría que replantearla a fondo. O, si se prefiere, habría que reinterpretar los *títulos* que solían aducirse para que una guerra fuera justa, tratando de mostrar cómo en estos títulos aparece una idea del derecho natural muy parecida a la que hemos expuesto.

Por de pronto, habría que recordar las supuestas correspondencias implícitas entre la guerra justa y la guerra defensiva, por un lado, o la guerra injusta y la guerra ofensiva, por otro. Ante todo, porque la distinción entre guerra defensiva y guerra ofensiva, que puede ser útil para discriminar cronológicamente el comienzo de una guerra (y para discutir los resultados ante los tribunales parcialmente internacionales) es filosóficamente muy superficial. En efecto, tanto la guerra ofensiva como la defensiva obedecen a los mismos principios, a saber, mantener el estado de equilibrio de determinadas sociedades políticas, ya se trate de un equilibrio estacionario, ya se trate de un equilibrio expansivo. En la guerra defensiva ocurre simplemente que el Estado agredido no está dispuesto, obedeciendo a su propio ortograma político, a plegarse al invasor, porque si se hubiera plegado no hubiera habido guerra: «dos no riñen si uno no quiere».

En la guerra ofensiva ocurre que un Estado necesita expandirse para mantener su propio ritmo interno, incluyendo en este ritmo su propio proceso económico. En consecuencia, cabría decir que tiene derecho natural a expandirse, siempre que cuente con la fuerza capaz de imponerse a quienes se le resistan. Por supuesto, tendrá que hacer cálculos a largo plazo, para que su victoria no sea pírrica.

También es muy superficial (porque mantiene la superficialidad del legalismo formal, llamando por ejemplo guerra preventiva a aquella que no está precedida de una declaración de guerra por parte de una Potencia enemiga o por una agresión explícita probada y notoria) la distinción entre las guerras defensivas y las preventivas o anticipatorias, a juicio del Estado agresor. Es una distinción hipócrita y meramente escolar. La previsión puede figurar en los planes y programas del Estado como motivo de acción tan importante o más como la reacción a un choque inmediato.

Casi infantil, aunque la utilicen insignes políticos, es la distinción entre la guerra legal y la guerra ilegal. Muchos condenan la Guerra del Irak del 2003 «por ser ilegal». Pero ¿quién establece una ley positiva de ilegalidad de la guerra, con fuerza de obligar? Nadie.

5. ¿Qué tiene que ver la teoría de la «guerra justa» expuesta con las teorías de la tradición de Trasímaco, Maquiavelo, Hobbes, Espinosa o Hegel, sobre el derecho del más fuerte, sobre el «estado de naturaleza reproducido en las relaciones entre los Estados»?

Me atendré únicamente, por brevedad, a la posición de Hobbes. Lo primero que hay que decir es que Hobbes, al tratar del derecho a la guerra, que él comienza recibiendo no ya del Estado, sino de los individuos naturalmente competitivos (agresivos), se ve impedido para «deducir» la guerra de la sociedad política.

De su concepción se deduce, más bien, que el Estado está instituido para neutralizar la «guerra» entre los individuos. Hobbes considera, en efecto, al Estado antes en relación con los individuos que con otros Estados. Hobbes incurre en un anacronismo semejante a aquel en el que incurrirá un siglo después Rousseau: el anacronismo de transportar a los supuestos «orígenes primitivos» de la Humanidad, la situación de su presente. En el presente, los individuos deciden mediante contrato formar una sociedad, anónima o limitada, para su mutuo beneficio. Pero tales individuos contratantes no podían existir antes del Estado, sino después de él.

Acaso la diferencia fundamental entre la posición que aquí mantenemos y la tradición a la que nos referimos hay que ponerla en la diferencia misma entre los Estados de nuestro siglo y los Estados que fueron observados por los representantes de la tradición citada. Hobbes o Hegel todavía podían considerar a los Estados como entidades absolutas; la red de los Estados dispersos por todo el Globo constituían, en principio, una totalidad de tipo distributivo o era considerada como tal. Un Estado era «Dios en la Tierra», un Dios que disponía a su alrededor de tierras vírgenes, o de grandes extensiones bárbaras abiertas a su expansión. Por consiguiente podría hablarse del *Padre* que acoge a sus hijos, o del *Leviathan*, como de un monstruo que, desde su altura, acechaba a los ciudadanos e incidentalmente a los demás Estados, cuando éstos le salían al paso. Pero en nuestros días, y precisamente en función de la globalización política, toda la Humanidad y todos los territorios están, de un modo u otro, «estatalizados». Los doscientos Estados forman una red que cubre la superficie del Globo, constituyendo entre todos ellos un todo atributivo y compacto. Se necesitan mutuamente, ante todo en el terreno económico, se vigilan mutuamente y los medios de comunicación actuales, entre los que se intercala el espionaje, mantienen el contacto de todos con todos, y al segundo.

Esto no produce uniformidad, ni igualdad, pero cada vez queda menos hueco para una guerra universal de uno contra todos. Sin embargo las guerras locales, cuya magnitud, por cierto, puede ser del mismo orden que las «guerras universales» de los siglos anteriores, siguen siendo tan probables como antaño. El «alfiletero» de la Tierra, formado por los «conos de Kelsen» no es estable, porque cada uno de ellos tiene su ritmo propio y aun su evolución relativamente independiente de los demás.

§8. GUERRA Y TERRORISMO

1. *El «terrorismo procedimental»*

Con la expresión «terrorismo procedimental» buscamos definir un concepto genérico y unívoco que sea capaz de cubrir a cualquier tipo de terrorismo que pueda ser especificado por sus contenidos (terrorismo político o apolítico, religioso o laico, terrorismo de Estado o terrorismo mafioso, terrorismo blanco o negro, etc.). Si todas estas especificaciones del terrorismo pueden ecualizarse en un concepto genérico será por la posibilidad de abstraer, o poner entre paréntesis, los contenidos específicos, en los cuales suele basarse, sin embargo, su «legitimación» o su «condenación». Si fuera posible fijar una estructura general, aunque fuera en el plano «técnico», por decir así, del terrorismo, dispondríamos al menos de una base para poder establecer juicios universales, de condenación o de aprobación, sobre el terrorismo, por cuanto estaríamos aceptando la tesis según la cual «todos los terrorismos son iguales», aunque con esa univocidad paradójica que algunos escolásticos reconocían a los «análogos de desigualdad». El interés por alcanzar una definición mínima de terrorismo, en general, que sea neutral respecto de sus contenidos especificativos, no puede confundirse con el interés por regresar hacia un terreno neutral en el que pudiéramos abstenernos de todo juicio acerca del terrorismo, pues para ello, tendría que darse por supuesto que el terrorismo procedimental no constituye ya, por sí mismo, un método abominable e incompatible, por motivos éticos, con una sociedad libre.

Las dificultades, por no decir la imposibilidad, de alcanzar una definición consensuada del terrorismo son bien conocidas. Tras una definición consensuada de terrorismo marchan, como es natural, no sólo los sociólogos, los politólogos y los internacionalistas, sino también los organismos internacionales competentes, como puedan serlo la III Conferencia Internacional para la Unificación del Derecho Penal de 1930, la Convención sobre la prevención y supresión del terrorismo, de Ginebra en 1937, el Convenio de Ginebra de 12 de agosto de 1949, o el Proyecto de código de crímenes contra la paz y la seguridad de la Humanidad de la Comisión Internacional de la ONU de 1954 que, en su artículo 26, y en armonía con la Convención de Ginebra de 1937, atribuyó al Estado y no a los individuos, la condición de sujeto y objeto de terrorismo internacional. O también, la Convención sobre el terrorismo aprobada el 10 de noviembre de 1976, por el Comité de Ministros del Consejo de Europa, que Irlanda no ratificó, a vueltas de la «cláusula colonial». Y, por último, las más recientes definiciones de terrorismo por parte del Gobierno de Estados Unidos, o del Gobierno español, a raíz del 11-S de 2001 y la Guerra del Irak de 2003. Las dificultades de llegar a un consenso en una definición universal de terrorismo derivan, a nuestro entender, del hecho de que el terreno escogido para la definición es el terreno de los contenidos (aquí se dibujan, por ejemplo, las «cláusulas coloniales»); un terreno en el que se hace imposible el con-

senso, puesto que la consideración de los contenidos, imprescindible desde un punto de vista práctico, obliga a definiciones *ad hoc* del terrorismo, definiciones que dividirán necesariamente a quienes mantienen posiciones ideológicas enfrentadas en relación con tales contenidos.

¿Cómo formular una definición general de terrorismo cuando nos situamos en el terreno de los contenidos específicos? Unos consideran como actos terroristas no sólo los atentados de la «resistencia irakí» a la sede de la ONU o de la CIA en Bagdad, perpetradas después de terminada oficialmente la Guerra del Irak, y otros consideran estos atentados como acciones de las guerrillas que continúan la guerra contra los ocupantes vencedores en el campo de batalla. El ataque del 11-S a las Torres Gemelas fue un acto terrorista desde la perspectiva de Estados Unidos y de otros muchos Estados; pero desde la perspectiva del fundamentalismo islámico guiado por Ben Laden, fue un acto de guerra formal. Quienes pertenecen a la organización ETA no consideran como actos de terrorismo sus coches bombas o sus tiros en la nuca, sino como actos guerrilleros propios de una organización «político militar», que representa el movimiento de liberación del pueblo vasco frente al colonialismo imperialista de España (y, poco antes, varios Estados opinaban de modo parecido aplicando la «cláusula colonial»); pero desde la perspectiva de España, y de otros muchos Estados, y muy señaladamente de Estados Unidos, los atentados de ETA son actos del más brutal, alevoso y cobarde terrorismo, y quienes los cometen y logran ser apresados por la policía, y no por el ejército, habrán de ser juzgados como delincuentes comunes, como asesinos, y no como prisioneros de guerra.

Entramos de este modo en el terreno pantanoso del relativismo político-religioso-cultural, que nos impedirá alcanzar una definición genérica y objetiva de terrorismo.

Por nuestra parte, e independientemente de que, en su momento, recusemos ciertos argumentos relativistas, creemos preferible comenzar por una definición absolutamente general del terrorismo, sin cláusulas ni excepciones relativistas, y sólo una vez que creamos haberla alcanzado, procederemos a su especificación y a su casuística, y en particular, al análisis de las relaciones entre el terrorismo y la guerra. El precio que hay que pagar para poder regresar a una perspectiva que nos permita formular una definición general de terrorismo es precisamente el de abstraer todo contenido político-ideológico-cultural, e incluso jurídico, ateniéndonos a la estructura procedimental, o «metodológica», de las acciones terroristas de cualquier tipo. Además, supondremos que la perspectiva procedimental está siempre inmersa, aunque de un modo muy confuso, en quienes se disponen a definir el terrorismo en el terreno de los contenidos.

2. *Definición del terrorismo procedimental*

El concepto de terrorismo procedimental o metodológico que vamos a presentar se dibuja propiamente, puesto que evita el terreno jurídico, político, religioso, etc., en el campo de la antropología general en cuanto comprende una teoría de las instituciones; es decir, se trata de un concepto que no se dibuja en cualquiera de los campos normativos específicos que corresponden al derecho internacional, a la ética o a la religión; pero tampoco por ello se reduce al campo de la etología, en donde no cabe la figura del terrorismo (y ello sin perjuicio de la posibilidad de constatar algunas prefiguraciones, como pudiera ser la conducta intimidatoria del gorila ante su manada, enseñando sus colmillos golpeando su pecho con sus puños a fin de amedrentarla).

Terrorismo procedimental, como concepto antropológico, es un concepto abstracto, desde luego, si lo consideramos como una institución, que se dibuja en el eje circular del espacio antropológico. Con esto queremos decir que el terrorismo no afecta ni al eje radial ni al eje angular de este espacio. No podríamos hablar, de modo riguroso, de terrorismo religioso, al menos en las religiones primarias y secundarias. Concebimos al terrorismo procedimental como una figura dibujada en el eje circular de las sociedades humanas, incluyendo aquí tanto a las sociedades primitivas, tribales o preestatales, como a las sociedades en vías de estatalización; cabría citar aquí el terrorismo que los kikuyos de Kenia desarrollaron en los años de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, al menos tal y como fue percibido por los colonialistas británicos, de quienes procedía la denominación despreciativa de «mau mau» (ver Juan Pedro Yañez Ruiz, «El mau mau», *Historia y Vida*, 240, marzo de 1988).

Sin embargo, el terrorismo no será un fenómeno que pueda circunscribirse a las sociedades preestatales, porque su desarrollo más refinado habrá tenido lugar precisamente en el ámbito de las sociedades civilizadas. Pongamos por caso, en la época de la República o del Imperio romano, en donde actuó la organización *Bulla Felix* en la Hispa-

nia de Septimio Severo; o bien las actuaciones de los vikingos de los siglos VIII y IX —«vikingo» más que una raza escandinava significaba la actitud aventurera y depredadora de unas bandas de piratas que utilizaban los procedimientos que nosotros incluimos en el terrorismo procedimental—; o bien, en la época del Imperio español, el terrorismo era practicado por las bandas del morisco Hernando de Córdoba y Valor, erigido Rey en 1568, con el nombre de Aben Humeya, y cuyas acciones se orientaban a intimidar a los repobladores de la región; y sobre todo, a partir del terror por antonomasia, el de la época del terror jacobino de la Revolución francesa y en las sociedades industriales sucesivas del siglo XX: desde el terrorismo de los gángsters del Chicago de los años 30, hasta el terrorismo de las Brigadas Rojas italianas —tras de las cuales ponían algunos a la CIA o al Mosad— y, en general, al llamado terrorismo de Estado: «todos los Estados han sido siempre terroristas», dice Noel O'Sullivan en un comentario al libro de Jean Franco Sanguinetti, *Sobre el terrorismo y el Estado*.

He aquí la definición esencial de terrorismo en el terreno metodológico, que vamos a tomar como punto de partida: llamaremos *terrorismo procedimental*, en toda su generalidad, al tipo de interacción violenta, recurrente, no meramente «interacción puntual», que puede establecerse entre dos partes de un complejo social humano, a saber, la parte activa o *terrorista*, que lleva la iniciativa de las acciones violentas, dirigidas contra la parte receptiva de la violencia o parte *aterrorizada*, que recibe la acción terrorista, cuyo objeto es preparar a esa parte receptiva para una «conformación» ajustada a los planes y programas que guían a la parte terrorista, en tanto esa conformación requiere la asimilación y la cooperación final de la parte aterrorizada.

En cualquier caso, la violencia inherente al terrorismo procedimental habrá de ser entendida primariamente como violencia de sangre: la violencia de sangre sería, al menos, el primer analogado de la violencia terrorista. Lo que no excluye, posteriormente, que el término «terrorismo» pueda aplicarse, por analogía de atribución a la «violencia fría», paralelamente a como hablamos de «guerra fría» o incruenta, por oposición a la «guerra caliente» o sangrienta.

De acuerdo con esta definición esencial, circunscrita al terreno procedimental, concluimos que toda acción terrorista implica la violencia en sus formas más variadas, pero siempre con la sangre como fondo (amenazas, secuestros, extorsiones, torturas, mutilaciones, homicidios...). Pero no toda acción violenta, incluso la más violenta, puede

ser considerada como terrorista. Por ejemplo, son actos violentos, y programados, pero no son actos de terrorismo los suicidios colectivos mediante los cuales el Templo del Pueblo en Jonestown, Guayana, dirigido por Jean Jones, terminó el 18 de noviembre de 1968 con una masacre de 912 muertos; ni fue un acto terrorista la masacre de Mindanao el 19 de septiembre de 1985, promovida por el «Gran Sacerdote» Mapi Manganayou, con 60 muertos; ni tampoco fue un acto de terrorismo la masacre más reciente de la «secta de los davidianos» en Waco, Tejas, el 18 de abril de 1993, con más de 80 muertos. Estas acciones, aun cuando puedan ser juzgadas como efectos de una violencia todavía más horrible y estúpida, si cabe, que la que puede serles reconocida a algunos actos terroristas de una banda criminal, no son, sin embargo, acciones terroristas. La razón, desde el supuesto de la definición que hemos dado, es bien clara: la acción terrorista implica una interacción recurrente entre la parte activa que «administra la violencia» y la parte virtual receptora que la recibe; pero en las «masacres místicas» citadas no cabe hacer distinción entre sus dos partes, porque la identificación entre la parte administradora y la parte administrada llegaba a ser plena; y, en todo caso, la interacción no podía ser recurrente, puesto que la parte activa buscaba la aniquilación de la parte administrada, junto con la suya misma.

Ahora bien, la estructura procedimental del terrorismo como institución puede analizarse, o «detallarse», tanto desde la perspectiva de la parte activa como desde la perspectiva de la parte receptiva. Y en ambos casos tendremos que distinguir, ya sea la perspectiva del tiempo presente del ataque, ya sea la perspectiva del tiempo de expectativa hacia el futuro inmediato.

Como resultado de cruzar los criterios propuestos para el análisis, obtendremos las cuatro características diferenciales del terrorismo que exponemos a continuación.

(1) Ante todo, y desde el punto de vista de la parte activa (la banda terrorista o, en el límite, el individuo terrorista), se nos manifestará como característica esencial del terrorismo procedimental la *firma* del terrorista, es decir, la revelación de *su marca*. Porque la acción terrorista, al ir dirigida a «transmitir un mensaje práctico» a la parte virtual receptiva, necesitará dejar constancia de quién es el que envía el mensaje. Este «trámite» suele completarse mediante la «reivindicación» del ataque a través de comunicados oportunos, como es el caso de ETA. Sólo así la población receptora podrá enterarse de quiénes hicieron el

ataque y quedar informada, en líneas generales, de lo que los activistas piden al individuo, al grupo o a la población atacada.

Ésta es la razón por la cual no podemos considerar terrorismo a tantas prácticas del llamado «terrorismo interno de Estado», y que en rigor es terrorismo del Gobierno: el Estado no podría ir contra sí mismo; la expresión «terrorismo de Estado» es de cuño anarquista. Pero el terrorismo de Estado —y el mejor ejemplo en la historia reciente de España es el llamado GAL, que en los años del Gobierno socialista se orientó a destruir a ETA— no es, según el concepto que estamos definiendo, terrorismo procedimental, aunque por comodidad, ficción jurídica o por inercia, fuese casi unánimemente interpretado de este modo. Y no es terrorismo procedimental precisamente porque su carácter secreto (*arcanum imperii*) le impedía «dejar la firma» o «marcar su mensaje». Si de hecho fue descubierto, se debió, no tanto a su metodología terrorista, cuanto a la impericia o mala fe de sus gestores. Las acciones del GAL no fueron actos de terrorismo procedimental, ni siquiera terrorismo de Estado: fueron sencillamente asesinatos políticos.

Por lo demás, la marca de un proceso de terrorismo procedimental puede ser fingida. Esto no altera la estructura del terrorismo procedimental, sino que la corrobora al «sustantivarla», por así decirlo, aunque sea para utilizarla en un contexto diferente del que pretende sugerir la marca fingida. Muchos dan cierto crédito a la hipótesis (que consideramos gratuita, por no decir delirante) según la cual el terrorismo procedimental del 11-S fue en realidad un «montaje» de la CIA, y no de Al-Qaeda. En este supuesto, el 11-S, se dice, no habría sido realmente un acto de terrorismo, sino la apariencia de tal, utilizada por una política que buscaba un *casus belli* para declarar el ataque de Estados Unidos contra Afganistán. Según esta hipótesis, en el 11-S, no cabría hablar de terrorismo procedimental de Ben Laden, pero sí de una utilización de la «estructura técnica» del terrorismo procedimental como modo de buscar un *casus belli*. Es decir, estaríamos ante un caso de terrorismo procedimental, pero aparente, en cuanto a sus referencias.

(2) En segundo lugar, y desde esta misma perspectiva de la parte activa, la acción no podría considerarse terminada o cerrada en el punto y momento del ataque. Sería preciso que la ejecución aparezca como abierta, de modo recurrente a próximas acciones sobre la misma población virtualmente receptora. Sólo por ello, la parte activa desarrolla la estrategia que le da el nombre, de estrategia terrorista, de estrategia

orientada a aterrorizar a la población receptora, que por ello debe permanecer en vida, ante la expectativa de nuevos ataques. Una estrategia que tiende a «educar» a la población, a disponerla o conformarla, según los fines que persigue la banda terrorista.

Eventualmente, y a medida que la población vaya estando preparada para las próximas intervenciones, éstas podrán ir atenuando su violencia explícita; y, una vez que la población aterrorizada se pliegue a los propósitos de las bandas terroristas, el terrorismo procedimental podrá desaparecer. Los asaltos de los vikingos, que antes hemos mencionado como posibles ejemplos de actos terroristas, cumplían esta condición del terrorismo procedimental: sus asaltos no eran cerrados, sugerían siempre la posibilidad de la repetición inminente en el mismo lugar o en otros muy próximos, y trataban de conseguir que la resistencia de los indígenas fuese cada vez menor, e incluso nula. Entonces, el saqueo inicial podría ser sustituido por un «tributo espontáneo» de las poblaciones aterrorizadas. A veces, sobre todo en el caso del terrorismo individual, la recurrencia se anuncia para satisfacción narcisista del asesino: éste parece que fue el caso del «asesino de la baraja», Alfredo Galán, que en el año 2003 dejaba, como marca de sus asesinatos a tiros de pistola, un naipe cuya numeración sugería que la serie de sus actos criminales seguía abierta.

Esta «característica abierta» delimita las acciones terroristas de otras acciones violentas cuyo objetivo busca conformarse en el propio acto del ataque violento. El asalto a una mujer con objeto de violarla y asesinarla después, y en general, el llamado «terrorismo de género», no es propiamente un acto de terrorismo, precisamente por su carácter terminal. El asesino violador, como pudo serlo Tony Alexander King, no buscaba, al parecer, aterrorizar a una población virtual de mujeres, puesto que, por el contrario, le interesaba que esta población se mantuviese tranquila para mayor facilidad de sus ulteriores ataques; y ello sin perjuicio de que el asesino violador repitiera estos ataques, pero procurando esconder los cadáveres de sus víctimas y, desde luego, su propio nombre. El concepto de «asesinato en serie», o recurrente, es un concepto obtenido desde la perspectiva *etic* de la población atacada, o de la policía que la protege, pero no es un programa serial que el asesino se proponga hacer público.

(3) Cuando consideramos el terrorismo procedimental, no ya desde el punto de vista de la parte activa que ejecuta los ataques, sino desde el punto de vista de la parte receptora, y en el momento del ataque, la

característica del proceso podemos concretarla en torno a la reacción de *sorpresa aleatoria* de la parte virtualmente receptora, aunque se trate de una reacción prevista por parte de la parte activa. Otra cosa es que, por circunstancias particulares, este tipo de interacción no tenga lugar puntualmente. Se trata de una reacción de sorpresa ante el ataque concreto, *hic et nunc* —no ante la posibilidad del ataque—. Es frecuente que los familiares de las víctimas de ETA pregunten: «¿por qué?». La sorpresa no es coyuntural o meramente psicológica, ni menos aún especulativa (el *por qué* estaría entonces fuera de lugar), sino que está arraigada en la propia estructura del terrorismo procedimental. Es éste el que determina los objetivos de su ataque concreto con un alto grado de aleatoriedad, escondiendo siempre el lugar y tiempo del ataque. Como métodos aleatorios explícitos utilizados de vez en cuando por el terrorismo procedimental, podríamos citar el procedimiento de las represalias al azar —ametrallando en vuelos rasantes a la población— o incluso el procedimiento de los diezmos —fusilando a individuos del grupo escogidos al azar—.

En efecto, la acción terrorista se dirige a individuos o a poblaciones que viven según pautas o normas determinadas, con objeto de conseguir un cambio de comportamiento respecto de tales pautas o normas. Se supone que no podrá llevarse a efecto de un modo instantáneo o repentino. La parte receptora, por tanto, recibirá los ataques no de modo integral y simultáneo sino aleatorio, transportando así un mensaje de aviso o alerta a toda la población.

Esta tercera característica que atribuimos al terrorismo procedimental permite su delimitación respecto de otras metodologías del terror que, aun asemejándose intensamente por sus efectos a las metodologías terroristas, no podrían ser consideradas como terrorismo procedimental. Por ejemplo, los procedimientos institucionales del llamado «terror inquisitorial», es decir, los procedimientos ceremoniales del tipo de los autos de fe promovidos por la Inquisición española. Muchas veces se ha dicho que estas ceremonias tenían como objetivo, planeado y programado por la «parte activa», aterrorizar («escarmentar») al pueblo, haciéndole que presenciase procesiones más o menos teatrales, pero con un final muy real en muchas ocasiones: la quema en la hoguera o la muerte por garrote. Ahora bien, según la tercera característica que estamos señalando, los autos de fe, que eran también autos de terror, no podrán considerarse como actos de terrorismo procedimental, precisamente porque ellos procuraban dis-

tanciarse, del modo más minucioso, de cualquier sospecha de aleatoriedad en su ejecución. El penitenciado había sido «elegido» no aleatoriamente, sino tras largos interrogatorios, pruebas, torturas, etc. La ejecución de la sentencia tampoco tenía lugar, por sorpresa, puesto que está anunciada como una ceremonia pública, presidida por las autoridades y desarrollada con arreglo a normas y pautas internas reconocidas por toda la población. No pretendemos insinuar con esto que un procedimiento de escarmiento ceremonial, como pudiera serlo un *auto de fe*, quede mejor «legitimado» éticamente, que un acto simple de asesinato terrorista. No hablamos aquí de diferencias éticas o jurídicas, de justicia o de injusticia. Hablamos únicamente de las diferencias «antropológicas», o «culturales», «instituciones», que cabe establecer entre el decurso de un homicidio terrorista ilegal, con sus ceremonias privadas, como puedan serlo las del Ku Klux Klan, y el homicidio legalizado como institución oficial. En este punto, la distancia entre un homicidio terrorista y un homicidio legal es diametral. Acaso a alguien se le ocurriera formularla de este modo: «un auto de fe es simplemente un procedimiento de terrorismo institucionalizado». Le responderíamos: sea, en cuanto a su génesis; pero, por estructura, precisamente la institucionalización oficial es lo que determina que el componente terrorista, en el sentido procedimental, desaparezca, como desapareció la aleta del pez cuando se transformó en la pata de un anfibio, aún entendida ésta (si ello tuviera sentido) como una «aleta institucionalizada oficialmente como pata».

(4) Por último, la cuarta característica esencial del terrorismo procedimental, obtenida de la «parte receptora» cuando se la considera en la perspectiva del futuro, podría concretarse en esta fórmula: *complicidad objetiva*.

Por supuesto, los miembros que integran la parte receptiva del ataque terrorista no se sentirán subjetivamente cómplices de los terroristas, sino todo lo contrario. Sin embargo, y en la medida en que ellos resulten aterrorizados (orientados a padecer, en lugar de actuar) comenzarán a ser cómplices objetivos. Ésta es la complicidad que precisamente busca, ante todo, la acción terrorista, en cuanto base de su recurrencia.

La complicidad objetiva más ordinaria es la que se atribuye al empresario del País Vasco que, tras recibir la carta de ETA, intimándole a pagar el «impuesto revolucionario», se apresura, movido por el terror y aun sin compartir los objetivos de la banda, a satisfacer la petición, sin

comunicar su situación siquiera a la policía ni a su familia. Esta complicidad evolucionará, en sus casos extremos, hacia la identificación de los aterrorizados con los terroristas —un caso particular del llamado «síndrome de Estocolmo», en recuerdo del atraco de un banco, en 1973, en el que un tal Olson secuestró a una empleada llamada Kristie, que se enamoró de su secuestrador—. La reiteración del pago del impuesto por extorsión no sólo hace que el empresario aterrorizado sea cómplice objetivo de ETA, y no sólo porque contribuye, de hecho, a sufragar los presupuestos de la banda, sino que lo pone en camino para terminar aceptando los objetivos de los terroristas. Por lo demás, el mecanismo de identificación no deriva tanto de la evidencia directa de supuestos valores que pueda descubrir el aterrorizado en la banda terrorista, sino del simple mecanismo de autojustificación de una conducta inconfesable o cobarde, y de apuntalamiento de su propia dignidad frente a los extorsionadores.

Esta cuarta característica discrimina al terrorismo procedimental de otros procedimientos que, aunque inicialmente estuviesen planteados como terroristas, fracasan como tales precisamente por la ausencia de la reacción aterrorizada (acobardada) de la población receptora. El fracaso del terrorismo en este punto tiene aún más alcance que el fracaso en el momento de su ejecución, por encasquillamiento de la pistola o por fallo del detonador de la bomba. Pues es evidente que no cabe hablar de «acto de terrorismo» si no hay población aterrorizada. Una reacción no cómplice (no aterrorizada) de la población ante un acto terrorista transforma el acto terrorista en un mero acto de asalto respondido inmediatamente por actos de contragolpe llevados a cabo por quienes los atacantes esperaban haber reducido a la parálisis; una legislación que condena la respuesta inmediata a los agresores terroristas contribuye, sin duda, por su formalismo pacifista, a esta parálisis de la parte receptora de la agresión terrorista. Los desembarcos por sorpresa de los piratas vikingos daneses o noruegos en Kent o en Sevilla, o el de los vikingos suecos en Constantinopla, a través del Mar Negro, dejaron de ser actos de terrorismo en el momento en el que fueron regularmente respondidos por las poblaciones respectivas y los agresores advirtieron la verdadera fuerza de reacción de las poblaciones a las que estaban atacando. Ni siquiera sería correcto hablar en estos casos de terrorismo frustrado, puesto que el acto terrorista (que sólo existe en la intención de los agresores) no es el que resulta frustrado, sino la propia estructura del terrorismo

procedimental. El ataque de los vikingos suecos a Constantinopla no fue un acto de terrorismo frustrado, salvo en el ánimo o en la conciencia de los piratas; fue simplemente un acto de agresión pirática asesina («vandálica») que pudo ser repelido adecuadamente.

La acción terrorista perpetrada el 29 de noviembre de 2003 por fedayines irakíes en Suwaira, a 30 kilómetros de Bagdad, contra dos automóviles españoles, con el resultado de siete agentes del CNI (Centro Nacional de Inteligencia) asesinados, cuyos cadáveres fueron pisoteados por fanáticos de Sadam, no habría sido propiamente terrorismo procedimental efectivo por cuanto, sin perjuicio de su *finis operis*, no lograron «aterrorizar» a las tropas españolas, ni a España en general; en cambio, puede decirse, tuvo efectos terroristas en las formaciones políticas que, como el PSOE o IU, a raíz de la acción, pidieron inmediatamente la retirada de España. Estas formaciones políticas se hacían cómplices de los fedayines.

Ahora bien: si estos fedayines habían preparado su acción como una emboscada tendida a unos agentes definidos como miembros de los ejércitos invasores y no contra la población civil, es obvio que su acción podría considerarse como muy próxima a la que es propia de una guerrilla; lo que no menoscabaría un ápice el heroísmo de los asesinados, que resistieron al asalto durante 20 minutos. Ni aumenta tampoco un ápice la «legitimación» de una guerrilla residual que sigue representando a un Estado que consideramos degenerado (el de Sadam). En cambio, los atentados de las bandas residuales de Sadam contra la sede de la ONU, o la Cruz Roja en Bagdad, sí que tuvieron el efecto terrorista de asustar a los dignos representantes de las organizaciones respectivas, que decidieron abandonar el Irak dejándolo al cuidado de las «Potencias invasoras».

3. *El problema del terrorismo islámico*

Los cuatro rasgos mediante los cuales hemos definido el terrorismo procedimental no son meramente acumulativos, sino que están entrelazados. Se entremezclan el (1) y (2) de la parte activa y el (3) y el (4) de la parte receptiva. Asimismo están entrelazados el (1) y el (3) y el (2) y el (4).

En efecto, la «firma» de la parte activa (1) está ofrecida al conocimiento con sorpresa de la parte receptora (3); a la acción aleatoria (3)

corresponde la complicidad de quien, aterrorizado, espera su repetición y se pliega (4).

Pero este entrelazamiento de las características del terrorismo procedimental, en el que se sustenta el «diálogo del terror» que el terrorismo procedimental instaura, podrá romperse, aun en los casos en los cuales las características se mantienen por separado en el terreno de los fenómenos. Esto es lo que ocurriría en el terrorismo de inmolación, o «terrorismo islámico» —llamado así no ya porque todos los musulmanes lo practiquen, sino porque sólo ellos lo practican de modo organizado: «ejército de Mahoma», «Frente de Combatientes Islámicos...»—. El terrorismo de inmolación es inconcebible entre judíos o cristianos; las acciones de los kamikazes de Japón de la Segunda Guerra Mundial no eran propiamente acciones terroristas, cuanto acciones de guerra.

Pero el «terrorismo islámico» procede de suerte que su acción asesina está proyectada de tal modo que ella determine la muerte del propio asesino que, de este modo, se dice, «inmola» su vida utilizándola como instrumento del asesinato. Y es esto lo que desarticula la armazón de la característica del terrorismo procedimental e interrumpe el mismo «diálogo del terror» propio del terrorismo procedimental que él pretendía instaurar, o lo desplaza a un terreno «suprapersonal». En efecto, el terrorismo islámico implica objetivos de los que el asesino que firma (1) no puede esperar reconocimiento, es decir, ser reconocido por parte del receptor (3); asimismo, el carácter abierto o recurrente de la acción (2) no puede suscitar la complicidad del terror (4), puesto que el cómplice activo ha desaparecido. Según esto, la acción asesina de un comando islámico no se ajusta estrictamente al formato del terrorismo procedimental salvo que el comando asesino, o el individuo asesino, pueda considerarse refundido íntegramente en la organización que planeó el ataque y que le sobrevive, y que es la que mantiene el diálogo del terror. Pero esta refundición (que teológicamente se lleva a cabo, al parecer, por la acción del Entendimiento Agente Universal, algunas veces identificado con Alá) es inaceptable desde un punto de vista *etic*, no musulmán. Además, la «refundición» islámica transforma a los ejecutores de la acción en seres fanáticos y despreciables, que dejan de pertenecer al Género humano, puesto que ellos mismos se sitúan, y dicen hablar, más allá del Género humano, en las alturas de ese Entendimiento Agente Universal. Más aún, a su acción terrorista se añade la alevosía encerrada en el supuesto de que el asesino no podrá ser ya juzgado por los amigos de las víctimas.

4. *Taxonomía del terrorismo*

El terrorismo procedimental, tal como lo hemos definido, es un concepto abstracto, en la medida en que su estructura se nos muestra como disociada de la materia o contenido a la cual puede aplicarse. Una materia que cabe diferenciar tanto por los objetivos de la acción terrorista, como por los instrumentos utilizados —propaganda, armas blancas o de fuego, venenos...—, o bien por la naturaleza de las partes interactuantes. Pero la disociación (o abstracción) del terrorismo procedimental, respecto de las diversas materias a las que puede aplicarse o por las que puede especificarse, no significa que la estructura del terrorismo procedimental pueda separarse de sus especificaciones, sino precisamente todo lo contrario: significa que puede y debe componerse con las más diversas materias.

Tratar de la estructura del terrorismo procedimental como si fuera una idea formal o genérica, que ulteriormente pudiera ser especificada, es sólo el efecto de una «hipóstasis del lenguaje»; y no porque no sea posible una estructura universal del terrorismo procedimental, sino porque esa estructura general puede encontrarse especificada en materias muy diferentes, y de las cuales puede ser abstraída para separar, y no sólo para disociar, el género terrorismo procedimental de otros géneros de violencia que, no porque fueran más crueles, tendrían que ser también terroristas.

Ahora bien, las especificaciones por la materia del concepto general de terrorismo procedimental pueden venir de muy distintos lados. Por ejemplo, de los *objetivos* del propio terrorismo (objetivos políticos, religiosos, económicos, de dominación pura...), o bien de los *instrumentos* (incluyendo los *modi operandi*: puñales, armas de fuego, etc.), o bien de la *naturaleza* de las partes interactuantes en el procedimiento. Por supuesto, también podremos especificar o clasificar al terrorismo procedimental atendiendo a la época histórica o a la sociedad en que se desenvuelve. Y también —para que la especificación tenga un alcance estructural interno— sería posible atenernos a las diferentes opciones combinatorias que puedan darse en el ajuste de las partes estructurales que hemos señalado; por ejemplo, distinguiendo procesos terroristas íntegros, o incompletos, o frustrados, ya sea por la parte actora, ya sea por la parte receptora.

Aquí nos atendremos a una taxonomía fundada en un criterio de clasificación que tiene que ver con «la naturaleza» de las partes inte-

ractuantes, y que pueda ser aplicado no sólo a la parte actora, sino también a la parte receptora.

El criterio que vamos a utilizar se basa en la distinción entre los tres posibles tipos de partes que pueden intervenir en el proceso terrorista.

En primer lugar, tendremos en cuenta a los *individuos humanos*, en cuanto susceptibles de llevar la iniciativa de una acción terrorista, o de recibirla. Por lo demás, el individuo receptor de la acción terrorista no tiene por qué ser único; puede ser más de uno, siempre que ellos, los afectados, no tengan que ver entre sí y que el acto terrorista se refiera a ellos con intención distributiva, en cuyo caso podríamos decir, en principio, que la acción terrorista va referida a individuos y no a poblaciones.

En segundo lugar, tendremos en cuenta unidades tan heterogéneas —pero no más de lo que puedan serlo los individuos si los clasificamos por razón de edades, sexo...— como puedan serlo los conjuntos atributivos de individuos asociados en forma de bandas, sectas, grupos o iglesias, y en general, de asociaciones o colectivos que no tengan formalmente una estructura política, o que sean partes formales de una estructura política.

En tercer lugar, tendremos en cuenta al Estado y las organizaciones políticas que puedan llevar a ser consideradas como partes formales suyas (gobierno o poder ejecutivo, cuerpos especiales de seguridad del Estado, ejército, policía, etc.).

Las dificultades que presenta una taxonomía del terrorismo fundada en estos criterios tienen que ver casi siempre con la ambigüedad e incertidumbre de las distinciones entre lo que es particular (apolítico) y lo que es político, entre lo que es individual y lo que es colectivo. Por ello, la taxonomía que presentamos ha de interpretarse como una guía para el «diagnóstico», antes que como un conjunto de criterios infalibles para establecer diagnósticos de modo mecánico.

En cualquier caso y como único modo para poder hablar de una taxonomía objetiva, adoptaremos una perspectiva decididamente *etic* y no *emic*. Según esto, una organización será considerada como estatal cuando pueda ser vinculada a un Estado reconocido como tal; en la actualidad, por quien pueda certificar que ese Estado es socio de las Naciones Unidas; en el tiempo histórico, por los historiadores «solventes» que juzguen necesario considerar como Estado a una sociedad pretérita y que, por tanto, no pudo ser reconocida, como socio, por

ninguna Asamblea General de las Naciones Unidas. No podemos aceptar, pongamos por caso, y por razones del método, las pretensiones *emic* de la banda terrorista ETA en cuanto agente del «Estado de Euskadi», por la sencilla razón de que *este Estado no existe ni ha existido nunca*, salvo en la cabeza de algunos alumbrados.

Tenemos así tres alternativas del lado de la parte activa (A) y otras tres del lado de la parte receptora (B). Alternativas que cruzadas ofrecen la siguiente tabla.

(A) Parte actora (B) Parte receptora	a Individuo	b Grupo o población	c Estado
a´ Individuo	I a → a´	IV b → a´	VII c → a´
b´ Grupo o población	II a → b´	V b → b´	VIII c → b´
c´ Estado	III a → c´	VI b → c´	IX c → c´

I. *Terrorismo procedimental utilizado por un individuo, como parte actora, frente a otro individuo, como parte receptora, (a → a´)*. A este tipo pertenece el «terrorismo uno a uno», ejercido por un individuo sobre un subordinado a quien tiene amedrentado (*mobbing*). Es también el caso del «terrorismo de pareja», mal llamado «violencia de género». El terrorismo de pareja ofrece todas las características esenciales del terrorismo procedimental. (1) Porque el terrorista deja siempre claras las marcas de su autoría; (2) porque su acción no es cerrada y puntual sino abierta y recurrente; (3) porque la víctima no acierta siempre a saber por qué el acto violento se produce en ese momento y no en otro; (4) porque la víctima que «transige» por miedo a un mal mayor, o por cualquier otro motivo, termina haciéndose cómplice de su torturador, si no termina sometiéndose a su voluntad.

También pertenecerá a este tipo de terrorismo el «terrorismo uno a varios» cuando éstos «varios» se mantengan incomunicados entre sí.

II. *Terrorismo procedimental de individuo a población (a → b´)*. A esta figura se acogen los casos en los cuales un individuo aterroriza a

una población definida y constituida por personas intercomunicadas. Es el caso del violador narcisista que deja su marca, suficiente para ser reconocida por las víctimas de la población a la que se dirige, en el momento del ataque. Cabría incluir en este tipo de terrorismo la figura literaria de Drácula, en cuanto aterroriza a una población más o menos definida de mujeres: (1) dejando su marca; (2) con ataques recurrentes; (3) el ataque es por sorpresa; (4) la víctima se hace cómplice y aun se entrega amorosamente al vampiro. El «asesino de la baraja» que actuó durante unos meses en el año 2002 en Madrid podría servir también de ejemplo de esta figura II de terrorismo.

III. *Terrorismo procedimental de individuo a Estado (a → c').* El ejemplo que acude más rápidamente a nuestra memoria es el terrorismo anarquista de los nihilistas tipo Sergio Netchaev. El terrorista es aquí un individuo que sin perjuicio de pertenecer a un grupo actúa por su cuenta, «por libre», movido sin duda por «la causa», o por «la Idea», como regicida o magnicida, poniendo una bomba al paso de un Rey (Alfonso XIII), o disparando su pistola ante un jefe de Gobierno (Clemenceau, Cánovas, Canalejas...), o lanzando una bomba contra «la burguesía» que «detenta el poder», representada por quienes se sentaban en el patio de butacas del Liceo de Barcelona.

Sin embargo, es muy dudoso que las acciones del terrorismo III sean objetivamente actos de terrorismo político, puesto que sólo subjetivamente (*emic*) puede un individuo aterrorizar con sus actos al Estado. Engels condenó terminantemente el terrorismo del anarquismo individualista, porque según los principios del materialismo histórico, no son los individuos, sino las masas, las que pueden modificar, en la lucha de clases, el curso de un Estado constituido. Tanto como un acto de terrorismo con significado político objetivo, el terrorismo del anarquismo individualista es un acto de delirio o de desesperación, propio de un individuo que, más que aterrorizar a los ciudadanos o buscar la aniquilación del Estado) busca su propia aniquilación, una suerte de suicidio asistido, al menos, en los países en los que está reconocida la institución de la ejecución capital.

IV. *Terrorismo procedimental de un grupo contra un individuo (b → a').* Ejemplos de esta figura pueden tomarse del campo de las sectas esotéricas entregadas a prácticas satánicas, cuando acosan a un individuo determinado (o a individuos diversos no comunicados entre sí).

A esta figura de terrorismo corresponde también la especialidad

del «terrorismo secreto» practicado por la banda terrorista ETA cuando se dirige, no ya a la población en general, sino a empresarios particulares conminándoles a pagar el «impuesto revolucionario». Esta forma de terrorismo se diferencia de la forma pública (mediante el coche bomba, por ejemplo) precisamente por el carácter individual del destinatario, independientemente de que esta individualidad se multiplique distributivamente por los diversos empresarios, cuando éstos mantienen cuidadosamente el secreto, y satisfacen la extorsión «en solitario». Pero la acción se ajusta plenamente al terrorismo procedimental: (1) lleva necesariamente la marca de la banda terrorista: si la petición amenazadora fuese anónima, el empresario no sabría a quién pagar el impuesto; (2) la acción no es cerrada: la amenaza al extorsionado sugiere nuevas acciones o extorsiones sobre él; (3) el extorsionado recibe la conminación como si fuese algo aleatorio: «me ha tocado»; (4) en el momento en que la víctima se pliega en solitario a la extorsión comienza a hacerse cómplice objetivo de la banda; una complicidad objetiva que muy pronto comienza a ser también subjetiva: ésta es una de las fuentes del incremento de la población separatista en el País Vasco durante las últimas décadas.

V. *Terrorismo procedimental de grupo a grupo de población (b → b').* Los ejemplos más característicos de esta figura de terrorismo nos los suministra el terrorismo de las bandas de gánsteres: «Chicago años 30», y del terrorismo mafioso que actúa «por ajuste de cuentas».

VI. *Terrorismo procedimental del grupo frente al Estado (b → c').* Como ejemplo de este terrorismo político podríamos citar el terrorismo promovido en los años 60 y 70 en Bolivia por el Che Guevara, el terrorismo de Sendero Luminoso, o el terrorismo de Ben Laden al atentar contra las Torres Gemelas o el Pentágono. Son casos de terrorismo procedimental por cuanto satisfacen las cuatro características esenciales que venimos utilizando en la definición: (1) las acciones del Che, o las de Sendero Luminoso, o las de Ben Laden, fueron reivindicadas por el grupo que las inspiró; (2) ninguna de esas acciones se presentó como cerrada, sino en un contexto que sugería una larga recurrencia revolucionaria; (3) los actos terroristas producen gran desconcierto y sorpresa entre ciudadanos o aldeanos; (4) una gran parte de las víctimas se hace cómplice de los terroristas al reconocerles su razón o, simplemente al plegarse a sus exigencias.

¿Podrían considerarse estas prácticas terroristas, por el hecho de

tener un sello político, como acciones de guerra? En modo alguno, porque la guerra se mantiene entre Estados y los grupos semejantes a los citados no representaban a ningún Estado (aunque en ciertos casos podrían haber recibido la ayuda de algunos Gobiernos).

VII. *Terrorismo procedimental de un Estado a un individuo (c → a')*. A esta figura puede acogerse la abundante casuística del llamado «terrorismo de Estado contra los particulares», practicado mediante amenazas secretas, admoniciones o advertencias a los súbditos rebeldes, ya permanezcan éstos en libertad, ya hayan sido encarcelados. También el terrorismo de la policía política que practica torturas reiteradas contra conspiradores, espías o enemigos del régimen.

VIII. *Terrorismo procedimental del Estado contra grupos (c → b')* El de Iván el terrible, al volver al trono, contra los boyardos. Habría que citar también a Robespierre o a Stalin. Pero el ejemplo obligado es el terrorismo del Estado nacionalsocialista contra la población judía (ejemplo problemático, por la reacción insumisa de gran parte de esa población), en la medida en que no estuviera orientado exclusivamente hacia su aniquilación —en cuyo caso, más que de terrorismo procedimental, habría que hablar de operación final de exterminio—, sino a su sometimiento esclavo o a su exilio. Sino a su sometimiento esclavo o a su exilio. La masacre del 11 M, en la que los grupos terroristas de ETA (según otros de Al Qaeda; pero habría que tener en cuenta que aunque la intervención de Al Qaeda no excluiría la iniciativa de ETA) asesinaron a 200 personas en Madrid es claramente un caso de crimen contra el Estado español, contra España (y no un simplemente un crimen «contra la Humanidad»); pero no es un acto de terrorismo, sino en grado de terrorismo frustrado, en la medida en que los españoles no se han dejado intimidar por la masacre. En cambio, podrá considerarse como acto de terrorismo victorioso en relación con todos aquellos que, tras la masacre, piden pactos, diálogos y negociaciones con el grupo terrorista.

IX. *Terrorismo procedimental de Estado sobre Estado (c → c')*. El terrorismo procedimental será utilizado por los Estados cuando ellos perciban su utilidad política. Esta figura se nos presenta en dos versiones bien definidas, en principio:

1. La versión del terrorismo de ataque. Es el terrorismo practicado por un Estado que logra colocar agentes, armas, incluso grupos organizados secretos, en el territorio de otros Estados, aun cuando no le haya declarado la guerra. La acusación que suele hacerse a la CIA o al Mossad, en cuanto actúan por cuenta de Estados Unidos o de Israel ante otros Estados (Chile de Allende, Palestina de Arafat), podrían tomar la forma de una acusacion de terrorismo de Estado contra otros Estados.

2. La versión del terrorismo de resistencia. Se trata de un terrorismo practicado por órganos, grupos o bandas, que actúan en nombre del Estado frente a otro Estado invasor (un ejército de ocupación, un Estado colonial).

Las guerrillas que se organizaron en España contra Napoleón, en la medida en que actuaban contra el Estado francés, en nombre de la Junta Central y utilizaban la metodología terrorista; las organizaciones argelinas que actuaron contra Francia con métodos propios de terrorismo procedimental fueron consideradas, de hecho, muchas veces, como guerrillas que representaban a un Estado argelino constituyente, y que fueron reconocidas muy pronto como tales; incluso el propio general De Gaulle llegó a considerar héroes o valientes a los antiguos terroristas.

5. *Terrorismo procedimental político y guerra: terroristas y guerrilleros*

Dejamos de lado ciertas opiniones derivadas de un anarquismo radical que tiende a identificar cualquier acción terrorista con una acción de guerra. Identificación que se alimenta del supuesto de que las calamidades vienen a los hombres a consecuencia de su pecado original, el Estado. El Estado no sería otra cosa sino la legitimación institucional de la lucha de clases, y aun el origen de esa misma lucha. De una guerra permanente de todos contra todos, de la cual serían meras expresiones tanto las batallas, como las acciones terroristas.

Dejaremos de lado estas opiniones radicales, ante todo por razones de índole metodológica: tales opiniones nos llevarían a equiparar cosas tan diversas como una guerra de liberación nacional y una serie de acciones terroristas de secesión; una rebelión política organizada y victoriosa y un motín sangriento, desorganizado y caótico, llamado al fracaso.

Para que haya guerra, según venimos suponiendo, debe haber enfrentamiento entre Estados. Esto supuesto, podemos concluir que de los nueve modelos o figuras que hemos representado en la tabla, son

cinco los que tienen la condición formal de modelos políticos: son los modelos III, VI, VII, VIII y IX.

Ahora bien: que las figuras del terrorismo procedimental que hemos citado sean figuras de terrorismo político no quiere decir que todas ellas sean también figuras bélicas, figuras de guerra. Refiriéndonos a la tabla, únicamente la figura IX del terrorismo procedimental podría ser interpretada formalmente desde la perspectiva de la guerra, si es que mantenemos la definición de guerra estricta como una interacción entre Estados. Y únicamente en el caso de la figura IX (y, en menor medida, en el caso de la figura VIII), el Estado aparece comprometido en la acción terrorista, como ocurre en las guerras civiles, en las cuales, partes formales de un mismo Estado entran en conflicto armado con el objetivo de lograr el control de ese Estado. Por ello no cabe confundir una guerra civil con un movimiento violento y armado de secesión, porque ahora es una parte del Estado la que prentende, no tanto controlarlo, cuanto separarse de él y de su control, haciéndose independiente o «no dependiente».

Si no hay Estados enfrentados no cabe hablar de guerra, salvo por metonimia, sinécdoque o por analogía, como ocurre en el caso de las guerras civiles. Es obvio que, para aplicar este criterio de un modo objetivo, tenemos que comprometernos con una definición de Estado, cuya objetividad pueda rebasar el horizonte subjetivo en el que se mueven los grupos que dicen actuar en nombre de un Estado cuya realidad objetiva es inexistente, o problemática. Una organización terrorista, como pueda ser en España ETA, «planea y justifica» sus acciones contra el Estado español atribuyéndose la representación de un Estado de Euskalerria, puramente hipotético, que los terroristas sitúan en un futuro próximo o un pasado remoto. Ahora bien: el futuro «Estado de Euskalerria» no existe en absoluto en el presente, no tiene asiento en la Asamblea General de las Naciones Unidas; y el «Estado de Euskalerria» del pretérito es un simple delirio histórico.

Las acciones de la organización terrorista ETA no pueden ser consideradas por ello como acciones de guerra, ni los terroristas vascos pueden considerarse como guerrilleros, porque no representan a ningún Estado realmente existente, ni en el presente, ni en el pretérito, sólo existen en la historia ficción urdida por sus ideólogos. Las acciones terroristas de ETA forman parte no de una guerra, ni siquiera de una guerra civil, sino de un movimiento de secesión, cuyos combatientes antes que como guerrilleros, habrá que considerar como sedi-

ciosos y traidores. Se replicará que, en el futuro, si ETA logra sus propósitos, desde el «Estado de Euskalerria» ya constituido, los actuales terroristas de ETA serán considerados retrospectivamente como guerrilleros heroicos, que lucharon por una «causa justa». Y con este argumento, desplegado desde el relativismo histórico («lo que hoy no es guerrilla lo será mañana»), pretenden muchos reconocer la dimensión política militar de los terroristas vascos. Sin embargo, el argumento es vacío porque sólo se sostiene «agarrándose a sus propios cabellos», es decir, pidiendo el principio de que, en el futuro, el «Estado de Euskalerria» estará constituido. Además, es lo cierto que existen muchos españoles que no quieren que el País Vasco se escinda de España y, por tanto, están dispuestos a luchar, incluso por vías violentas, para que la escisión no se produzca. De donde se infiere que aquel que supone que, acaso dentro de unos años, los terroristas etarras se transformarán en guerrilleros, está muy cerca de creer que la transformación es imparable, porque no existe una fuerza determinada para impedirlo. De aquí concluimos, con toda evidencia, que el debate acerca de si los terroristas son o no son, o si podrían llegar a ser guerrilleros, es un debate que se mantiene en un terreno estrictamente práctico y no especulativo. Es un debate en el los contendientes tienen que comenzar «tomando partido» en todos los lugares del campo de debate; o, lo que es lo mismo, sólo porque han «tomado partido», los que debaten pueden debatir. Por ejemplo, quienes consideran a los terroristas etarras como guerrilleros en un futuro próximo es porque han «tomado el partido» de atenuar su condición de asesinos y consideran «como cantidad despreciable» la oposición efectiva que los españoles puedan oponer a sus proyectos secesionistas. Están muy cerca de apoyar el cambio de consideración de los apresados desde su condición de delincuentes comunes a la condición de prisioneros de guerra.

En resolución, sólo si se acepta la petición de principio, de que el País Vasco en el futuro será un Estado independiente, es decir, sólo situándose en ese futuro, podrá comenzar a defenderse la aproximación entre las acciones terroristas de ETA y las acciones de guerra del «Estado vasco» frente al Estado español. Pero este principio es el que desde España se niega terminantemente. Con ello, la consideración de los terroristas etarras con guerrilleros se derrumba. Ahora bien: pedir el principio en política no tiene más alcance que pedir la conclusión en ciencia. De Reichenbach procede la ramplona distinción entre los «contextos de descubrimiento» y «contextos de justificación»; distin-

ción ramplona porque se mantiene al ras del psicologismo más ingenuo: «primero el investigador descubrió unos canales en Marte; después vino la tarea de justificar el descubrimiento». Pero lo que ocurrió es que hasta que los supuestos canales de Marte no fueron justificados, tampoco pudo decirse que habían sido descubiertos. Solamente cuando Euskalerria hubiese sido constituido como Estado cabría decir retrospectivamente que los terroristas actuaron como guerrilleros, pero no antes. Pero Schiaparelli no descubrió los canales de Marte, que no existían; sólo creyó haberlos descubierto porque había interpretado como canales lo que eran meros artefactos telescópicos.

Concluimos: la guerra y el terrorismo procedimental tienen estructuras distintas pero pueden estar involucradas. La involucración se producirá, sobre todo, en la llamada «guerra total», porque las acciones bélicas no se libran sólo entre los ejércitos enemigos, sino que implican a la población civil, incluyendo aquí a los niños, y a los ancianos. Tal ocurre en los asedios a las ciudades —el asedio tiene mucho de terrorismo procedimental en la medida en que va destinado a desmoralizar, por su acción «recurrente», a la población civil, y a su través, a las tropas que defienden el lugar. En las últimas guerras mundiales, la guerra total ha sido la norma y, con ella, el uso del terrorismo procedimental como táctica o estrategia. La guerra total se utilizó, desde luego, en la Antigüedad o en la Edad Media, pero no en las proporciones que alcanzó en la Segunda Guerra Mundial: el bombardeo de Dresde por Inglaterra tuvo el formato de una operación de terrorismo procedimental, acaso frustrado como tal en la medida en que no logró la complicidad de la población; las bombas de Hiroshima y Nagasaki constituyen, en cambio, el mejor ejemplo de utilización del terrorismo procedimental como estrategia de una guerra total entre Estados Unidos y Japón, una estrategia que causó la rendición inmediata de esta «Potencia amarilla».

Sin embargo, no faltan quienes pretenden construir la idea de una red internacional, pensada como totalidad atributiva, y de la que formarían parte los diversos grupos terroristas de distinta estirpe, «distribuidos» por diferentes países en las últimas décadas, gracias a las posibilidades actuales de interconexión entre tales grupos (radio, teléfono móvil, Internet, etc.). Se lleva a efecto, de este modo, la transformación de una noción «distributiva» de terrorismo internacional en el concepto «atributivo» de un ejército organizado o en vías de organización, que hubiera declarado la guerra a los Estados oficiales (los de la Asamblea General de la ONU). Y esto llevaría a computar no ya

dos, sino cuatro guerras mundiales o globales durante el último siglo: la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la Tercera Guerra Mundial o Guerra Fría (1947-1989) y la Cuarta Guerra Mundial o guerra contra el terrorismo internacional, que se habría abierto «oficialmente» el 11-S de 2001 (Norman P. Horet en su «How to win world war IV», *Commentary*, febrero de 2002).

Pero, hoy por hoy, es gratuito pensar en una red terrorista internacional que opere como si fuese «un Estado constituyente» ante los Estados oficiales; lo que no quiere decir que no exista cooperación, puntual o coyuntural, entre grupos terroristas de distinta estirpe, ayudados por Estados determinados, o por confesiones o sectas religiosas bien conocidas.

En todo caso, convendrá tener en cuenta que el concepto de una cuarta guerra mundial convertiría inmediatamente a los «terroristas unidos» en guerrilleros (consecuencia no deseada por los autores del concepto) de una cuarta guerra mundial.

Sin embargo, según lo expuesto, no puede concluirse la incompatibilidad total entre la condición de guerrillero y la condición de terrorista procedimental. La casuística es muy frondosa y no entramos en ella.

En situaciones de conflicto bélico formal no cabe hablar, en sentido propio, ni siquiera de terrorismo procedimental, si no hay complicidad por parte de la población. A lo sumo, podrá hablarse de golpes de mano, promovidos por un comando de un ejército en territorio enemigo, o por guerrillas de la Nación invadida contra el ejército invasor.

Pero en situaciones de conflicto bélico informal, la indefinición entre guerrillas y terroristas puede llegar a ser muy grande. Esto ocurre cuando las líneas fronterizas entre los Estados contemplados en la figura IX quedan desdibujadas, como es el caso de muchas situaciones de posguerra, cuando uno de los ejércitos ha sido formalmente destruido. Cuando los grupos residuales o «brasas» del ejército vencido logran reorganizarse, de modo precario, formando guerrillas, a veces como guerrillas residuales, bien sea como bandas degeneradas, subproductos de la guerra, de ladrones o de asesinos. Las guerrillas españolas que operaron durante la Guerra de la Independencia no fueron, en modo alguno, subproductos de la guerra, sino protagonistas de una guerra de liberación involucrada parcialmente en una guerra civil, en la que cooperaron terceras Potencias (principalmente Inglaterra); sin embargo, practicaron con frecuencia el terrorismo procedimental, causando el terror cómplice, si no ya en el ejército invasor, sí en sus

compatriotas traidores o colaboracionistas. En cuanto a las guerrillas del «movimiento guerrillero antifranquista» que se mantuvieron durante diez años, de 1938 a 1948, en la posguerra de la Guerra Civil española, a pesar de la organización cuasimilitar que logran conseguir, al menos teóricamente, no pueden considerarse más que como guerrillas residuales («partidas»), subproductos de una guerra civil ya decidida; ni siquiera pueden interpretarse algunos de sus golpes de mano como actos terroristas, puesto que no se dieron contra la población civil, ni tampoco tomaron la forma de asesinatos mediante tiros en la nuca dirigidos contra la Guardia Civil, porque, con frecuencia, se enfrentaron con ella en campo abierto. Pero, sobre todo, no lograron la complicidad de la población en contra de lo esperado (con ocasión, por ejemplo, de la «invasión del valle de Arán»), ni tampoco lograron el apoyo internacional más importante en el momento, porque Stalin desaconsejó la metodología terrorista y recomendó una lucha por infiltración pacífica. (Ver Santiago Carrillo, *Memorias*, Planeta, 1993, Capítulo XIII: «Conversaciones con Stalin y Tito, y cambio de táctica».)



Nada tendríamos que objetar a la interpretación histórica del cuadro de Goya que hace Ricardo siempre que sustituyamos «Aznar» (que está metido aquí «con calzador» para hacer el chiste) por «Napoleón».

Parte II

La Idea de la Globalización

El debate sobre la Globalización que iniciamos en esta segunda parte no quiere mantenerse en el terreno en el que ordinariamente tienen lugar los debates entre los economistas (funcionarios del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial, movimientos antiglobalización tipo ATTAC, etc.); estos debates se tienen aquí naturalmente en cuenta, y se supone que el lector está al tanto, más o menos, de ellos. Pero aquí nos mantenemos en el terreno del análisis de la Idea misma de Globalización. Idea que suponemos está «atravesando» a los mismos conceptos que se utilizan en los debates técnicos de los economistas, sin que se agote, en modo alguno, en ellos.

§1. La Globalización como Idea, como hecho, como fenómeno, como teoría, como ideología

1. *La Globalización como Idea*

«Globalización» es un término de muy reciente incorporación, como término corriente, «no exótico», a la lengua española. De hecho, sólo comienza a utilizarse como palabra «normal» en la última década del siglo XX. Si consultamos, por ejemplo, grandes diccionarios enciclopédicos (tipo Espasa o Larousse) en sus ediciones de las décadas de los 60, 70, y aun 80, no encontramos la entrada «Globalización» (en cambio, encontramos el término «Globulización»). Sin embargo, tampoco cabe concluir que el término «globalización» sea enteramente nuevo. Podemos verlo utilizado en 1942 en una entrevista concedida por el ideólogo nazi Doctor Stroux que publicó *El Español* (núm. 3, 14

de noviembre de 1942) en la que leemos, entre otras cosas: «el germano primitivo, con escasa o nula influencia latina o, si se quiere, mediterránea, se conserva más puramente en el Norte, en los Países Escandinavos y Finlandia, que, por ello carecen de la fuerza centrípeta y la capacidad de globalización de Alemania». CORDE sólo encuentra, desde el año 1500 hasta el año 1950, tres casos o menciones del término «globalización» (Jesús Fueyo, en 1950, habla de la «globalización del proceso político»). CREA cita menciones aisladas (una o dos) en los años 1967 a 1989; pero en 1990 la frecuencia del uso del término empieza a aumentar y se hace ya ostensible en 1992. En 1994 se registraron 15 casos, 33 en 1995, 378 en 1997, etc. La temática a la que el término va referida es variada; en los años analizados a Comercio y finanzas corresponden 732 menciones, a Artes, 103, a Ciencia y tecnología, 47, a Salud, 15. Además, la frecuencia es mayor en España (27,43%) que en México (22,32%), Venezuela (4,68%) o Perú (2,30%).

«Globalización» es, en suma, en cuanto término corriente del español, un término nuevo; y es un término aplicado a muy diversos campos (políticos, económicos, técnicos, artísticos, científicos...), lo que ya es un indicio de que su sentido no está bien definido.

Sin embargo, y analizando las diferentes acepciones que va cobrando, cabe concluir, en efecto, que el término globalización mantiene un sentido genérico, más o menos difuso, pero con muy diversas modulaciones, que no pueden interpretarse, sin más, como meras especificaciones de un concepto genérico común. El término «globalización» se comporta más bien, como un término análogo, al que corresponde una Idea, la Idea de Globalización.

Aquí la interpretaremos como una Idea funcional, cuya *característica*, en sí misma vaga e incompleta (sincategoremática), constituirá el sentido generalísimo de la Idea, pero cuyos *valores* dependerán de los valores de la variable independiente y de los parámetros. Intentamos ofrecer a continuación una exposición de la Idea de globalización en su formato de idea funcional, así como también una taxonomía de los modelos de esta idea también en su aspecto puramente formal (sin determinar variables y parámetros). Consideramos imprescindible esta tarea como un paso previo para el análisis crítico de las diversas teorías que hoy se enfrentan en torno al *fenómeno* de la globalización.

En efecto, estas teorías divergen muchas veces, no ya sólo por motivos políticos o económicos, sino porque la idea de globalización utilizada implica una modulación de esta idea diferente en cada caso; y

sólo así se explican las discrepancias que, por ejemplo en el terreno histórico, los especialistas en el fenómeno mantienen en lo que se refiere a su origen y desarrollo. Unos pondrán el origen de la globalización en los Imperios antiguos, Atenas o Roma; otros, inspirados en las observaciones de Marx sobre el mercado internacional, en el siglo XVI; unos terceros situarán el origen del fenómeno de la globalización en torno al año 1850; y otros considerarán que la globalización genuina tuvo ya lugar durante el intervalo de la Guerra Fría.

La idea de globalización, en su formalidad de Idea funcional, la interpretaremos como una idea de escala similar a la que es propia de la idea de «totalización». No es que la identifiquemos con ella: la globalización es una totalización pero no siempre la totalización es una globalización. Entre otras cosas (suponemos) porque la globalización es una totalización en materia definida y de «segundo grado». Es decir, se trataría de una totalización que presupone ya dada, en materia definida, alguna totalización previa, la que constituye lo que llamamos el *fondo* de la globalización. La globalización en este sentido podrá interpretarse por ello como una suerte de «retotalización», en materia definida, de una multiplicidad de partes que ya estaban de algún modo totalizadas. Cuando se dice que Roma, sobre todo en la época del Imperio, «globalizó» (política y comercialmente) la cuenca del Mediterráneo (como lo dice, por ejemplo, M. Todd: «los campesinos y artesanos de Italia dejaron de ser útiles en aquella economía mediterránea globalizada por la dominación política de Roma», *Después del Imperio*, Foca, 2003, pág. 29), se está ya presuponiendo la totalidad previa de esa «cuenca mediterránea» cuyas partes eran los territorios, islas, calzada, naves, etc., a ellas referibles, y por supuesto los grupos humanos que en ella actuaron.

Además, la idea de globalización nos remite tanto a un proceso (real: político, económico, biológico) como a la operación, o sistema de operaciones holóticas, mediante las cuales reconstruimos ese proceso o, en cu caso, lo llevamos a efecto.

Como idea funcional, entendemos la globalización como proceso u operación mediante la cual, partiendo de una multiplicidad de partes ya totalizadas, que desempeñan el papel de campo o fondo del proceso de la operación, tendemos a formar con ellas un todo caracterizado como «globo» o «esfera» que excluye, en principio, la unicidad. Según expusimos en la Introducción, mientras que la idea de «Mundo» dice unicidad, la idea de «Globo» la excluye; los globos, es decir, las multi-

plicidades globalizadas, pueden mantenerse independientes las unas de las otras o incluidas las unas en las otras en la forma de globalizaciones concéntricas, al modo de las esferas astronómicas. De este modo, la Idea de Globalización, aun excluyendo originariamente la unicidad, puede terminar reclamándola cuando, por motivos ideológicos, vaya referida a una materia (paramétrica, como pueda ser la globalización) dotada de unicidad y capacidad de «englobamiento» de otras «globalizaciones» subordinadas.

La globalización es un proceso o una operación que se pone en marcha por la interacción de las partes del campo que va a ser globalizado, y cuyas regiones pueden ya haber sido «globalizadas» parcialmente. La globalización la interpretamos ante todo como el proceso diamérico de unas partes que codeterminan a otras, y no como el proceso metamérico de un todo que determina a las partes.

De aquí obtenemos la primera clasificación de los tipos formales de la Idea de globalización, según que la influencia diamérica, de diátesis, sea recíproca (simétrica o asimétrica) o bien que sea no recíproca.

A. La modulación de la Idea de Globalización con diátesis recíproca cubre los casos en los cuales las partes del campo que se presuponen ya conformadas interactúan de modo recíproco similar. Ahora bien, el todo (o globo) obtenido podría tener una estructura atributiva o bien una estructura distributiva. Según esto habría que distinguir estas dos modulaciones de la globalización:

a. La modulación que denominamos *globalización integrativa* o por integración de las partes en un todo atributivo; integración que puede tener un signo conflictivo o bien un signo pacífico. Por lo demás, la integración conflictiva puede ser aún más duradera o interna que la integración pacífica. Una biocenosis, en Biología, es una globalización por integración de grupos de diversas especies vegetales o animales cuya unidad de equilibrio dinámico, que implica la destrucción de unas partes como alimento de las otras, puede ser más duradera que la unidad de una población constituida por individuos de la misma especie. Tanto se «convive» en el conflicto como en la paz.

Quienes circunscriben el fenómeno de la globalización a la Guerra Fría lo hacen porque probablemente están utilizando la modulación integrativa de la idea de globalización y, además, en su acepción conflictiva: en la Guerra Fría, dicen algunos, las Potencias democráticas capitalistas —EE.UU., Inglaterra, Francia...—, junto con los «protectorados» de aquélla —Alemania y Japón—, y las Potencias comunistas —de la Unión Soviética y China—, mantuvieron estrechas relaciones recíprocas, aunque asimétricas, circuitos conducentes a un equilibrio dinámico más o menos estable, sin perjuicio de su conflictividad, una globalización.

b. La modulación que denominamos *globalización redistributiva*, que tendría lugar cuando el proceso de totalización culminase en una totalidad distributiva cuyo efecto fuera la globalización en un conjunto de las partes del campo de referencia, pero mediante una separación de las mismas como comunidades independientes o reconocidas como tales; tal fue el «espíritu» de la Conferencia de Bandung, celebrada durantes los días 18 y 24 de abril de 1955, entre cuyos «principios de coexistencia» figuraba el reconocimiento y respeto mutuo a la autonomía e independencia de los 29 países afroasiáticos firmantes y cuya *solidaridad* estaba, de hecho, definida en función de los «Bloques» protagonistas de la Guerra Fría, de los cuales las Potencias neutrales querían distanciarse más o menos. Un Estado unitario que se reorganiza en varios Estados soberanos, que acaso permanecen entre sí como Estados libremente asociados, sería una globalización redistributiva del Estado originario. Una herencia participada *pro indiviso*, cuando se redistribuye entre los herederos, «globaliza» al conjunto de los mismos, pero en cuanto partes independientes, en lo que concierne a sus propias participaciones.

B. La modulación de la globalización por diátesis no recíproca tendrá lugar cuando las partes del campo globalizado no se suponen todas ellas previamente conformadas, sino que se admite que es el proceso mismo de globalización el que las conforma de algún modo. Distinguiremos dos situaciones:

c. *La globalización de incorporación*, que tendrá lugar cuando se dé una incorporación de determinados contenidos a la totalidad atributiva resultante de esa incorporación, pero de tal suerte que la iniciativa de la incorporación pueda atribuirse a una parte del todo. Por supuesto, la globalización por incorporación puede presentarse según modelos totalmente opuestos: o bien según el modelo expansivo (una parte coloniza a las otras, yendo hacia ellas, a fin de incorporarlas al sistema), o bien según el modelo contractivo (una parte atrae, hacia su torbellino, a otras de su entorno).

La acepción de globalización utilizada por Stroux, antes citado, es claramente la de una globalización de incorporación de carácter centrípeto. En general, las globalizaciones vinculadas a los Imperios son

también de esta índole, incluyendo aquí al propio Imperio romano, al menos en su fase anterior a Constantino.

d. *La globalización dispersiva*, por diátesis no recíproca, es la que deriva de la acción de una «parte» que se propaga por el campo dando lugar a una totalidad distributiva de partes no vinculadas propiamente entre sí. Ésta es una acepción de la globalización muy próxima al concepto etnológico de «difusión»; una acepción utilizada de hecho ampliamente en nuestros días (se habla de «globalización del inglés», para referirse a la «difusión universal del Inglés»). También hablamos de la «globalización tendencial del sida», al constatar que en el año 2003 se han contabilizado ya más de 40 millones de individuos afectados. También el proceso de escisión celular recurrente que logra propagar por un continente, o por el Globo terráqueo, en forma de plaga, una especie determinada es una globalización dispersiva. Como también lo son las aplicaciones de la idea de globalización a la democracia parlamentaria, la «globalización democrática», como extensión del sistema parlamentario a la mayor parte de los Estados del Globo, o simplemente a la difusión universal de una bebida: «la globalización de la Coca-Cola».

Es evidente que las modulaciones de la Idea de Globalización que hemos dibujado, en la medida en que son tipos generales o genéricos de la función globalización, se especificarán por los campos de variables elegidas o por los parámetros determinables dentro de estos campos. De este modo, la diferencia entre diversas teorías de la globalización, referidas a un fenómeno determinado, podrán establecerse no sólo a partir de las categorías desde las que se interpreta el campo de globalización, sino también a partir de la modalidad de globalización utilizada (dispersiva o integrativa, etc.).

Es obvio, por lo demás, que si tomamos como parámetro del campo de globalización a la superficie del Globo terráqueo, el proceso de «colonización de la Tierra», en forma de plaga, por parte de las bandas humanas de hace cincuenta mil años, puede interpretarse como un proceso de globalización dispersiva, de estructura diferente al proceso ulterior de interacción entre estas bandas, naciones, etc., que seguirán la forma de una globalización incorporativa. Y, sin embargo, no faltan teóricos de la globalización que «en un esfuerzo de síntesis», echan la vista atrás, y ven en la «historia de la Humanidad», un proceso teleológico dirigido desde el principio hacia una Globalización universal, tras la cual la Humanidad se nos presentará como un todo profunda-

mente integrado en una globalización dotada ya de unicidad. Pero con esto no se aclara, sino que se oscurece, la naturaleza del *fenómeno* de la *globalización*.

2. *¿Qué entendemos aquí por «fenómeno»? Fenómenos y hechos*

La globalización de la que hablan hoy los economistas en sus salas de conferencias y los manifestantes en las calles es ante todo un *fenómeno* que se ha hecho patente desde finales del siglo XX. Pero cuando hablamos del *fenómeno de la globalización*, incluso cuando así hablan los economistas, estamos evidentemente utilizando tanto la idea de *globalización* como la idea de *fenómeno*. Y no es, en modo alguno, decisión irrelevante la de describir la globalización como un *fenómeno* o bien el referirse a ella como a una Idea (o como una ideología). Quien no controla la idea de fenómeno al hablar del «fenómeno de la globalización», presuponiendo que el término «fenómeno» es un término técnico o inocuo por sí mismo, difícilmente puede advertir el alcance de la propia globalización a la que parece acceder en cuanto fenómeno. Anticiparemos, por nuestra parte, que la Idea de globalización que utilizaremos, como idea que está ya implícita (de un modo ejercido más que representado) en lo que llamamos «fenómeno de la globalización» es, en sentido primario, la idea que hemos tipificado como *globalización incorporativa*, o *globalización por incorporación*, cuando, además, se la dota del atributo de la unicidad.

Utilizaremos aquí el término «fenómeno» en su genuino sentido helénico, que sigue vivo, por cierto, en el español corriente de nuestros días. En el cartel anunciador de una barraca de feria podía leerse hace sólo unos meses: «Acudan a ver el prodigioso fenómeno de la vaca de dos cabezas.»

Queremos manifestar de inmediato nuestra voluntad de contraponer enérgicamente esta acepción helénica (o griega, o si se quiere, «mediterránea») del término «fenómeno» a la acepción que cabría llamar, con toda justicia, «alemana», y que es la acepción habitualmente utilizada en el ámbito del gremio de los profesores de filosofía que no se han liberado todavía del «yugo germánico», en este caso, de las concepciones del «fenómeno» debidas a Kant, a Fichte, a Hegel o a Husserl, vinculadas de distinto modo, a una metafísica idealista. Debo de-

cir también que la elección entre estas dos acepciones, la «helénica» y la «germánica», a favor de la primera no ha sido determinada en mi caso por motivos estéticos, o psicológicos o políticos, sino por motivos estrictamente filosófico-sistemáticos. La acepción alemana puede ser construida a partir de la acepción helénica, pero no recíprocamente, como veremos. Y si esto es así, podremos decir que la acepción helénica, incorporada al materialismo filosófico, es «más potente» que la acepción germánica, que suponemos incorporada al idealismo filosófico.

Los fenómenos, en el sentido que llamamos helénico, son configuraciones procesuales observables por varias personas como sujetos operatorios, e identificables como tales configuraciones sobre un «fondo» o campo de procesos que se consideran ordinarios, incluso «prosaicos» respecto de las coordenadas de una sociedad concreta determinada. El fenómeno tiene así siempre algo de diferencial —respecto de quienes lo presencian y respecto del fondo, y de un fondo muchas veces categorizado—, incluso de sorprendente, de animado y hasta, en los extremos, de «portentoso» o de «milagroso». Sin perjuicio de lo cual el fenómeno se considerará real, sin que esa realidad descrita (y aceptada por quien lo reconoce como tal) necesite ser discutida o reivindicada. Basta simplemente con *constatarla*.

El fenómeno tiene, por ello, un carácter positivo, porque es algo «dado a la percepción de varios testigos», que necesariamente han de reconocerlo para identificarlo, sin perjuicio de las obligadas diferencias atribuibles a cada uno; el «testimonio clónico» de diversos testigos siempre es sospechoso de proceder de fuentes extrafenoménicas. Pero la proporción entre los componentes positivos del fenómeno y sus componentes ideológicos o teóricos (místicos, mitológicos, filosóficos) es muy variable, así como también es muy variable la dependencia de los componentes positivos respecto de los «teóricos». Por ello, la *interpretación* que cada grupo pueda dar del fenómeno puede ser muy diferente. Y a la interpretación comparada se ordena la supuesta disciplina llamada «hermenéutica», que no es sino una generalización de la hermenéutica bíblica o filológica.

No queremos decir con esto que pueda aislarse el contenido positivo del fenómeno de su «envoltura» ideológica o teórica; lo que sí puede hacerse es sustituir un «envolvente ideológico» por otro. La relación del componente positivo con sus envolventes teóricos es sinecoide, de suerte que el componente positivo venga a ser la invariante

borrosa que permanece en las diferentes envolturas. Una «envoltura ideológica» puede ser determinante de la configuración del propio contenido positivo del fenómeno, lo que podría también expresarse diciendo que el fenómeno «tiene mucho de teoría». Hablamos hoy del fenómeno del curso del Sol, que surge por el oriente y se pone por el occidente; un fenómeno diariamente observado por millones de hombres. Pero la configuración de este fenómeno de la «salida y puesta del Sol» depende enteramente de la «envoltura teórica» construida, no sólo por un geocentrismo implícito, sino también por el supuesto de que el Sol que hoy sale es *el mismo* (sustancialmente idéntico) que el Sol que se puso ayer; hay constancia de que algunas tribus africanas no percibían al Sol de hoy como el mismo de ayer: suponían un «poblado» del Sol del cual salía cada día un individuo sustancial que tras recorrer el firmamento iba a morir al atardecer. Sería conveniente distinguir por tanto, en los extremos, entre los «fenómenos consistentes» disociables (aunque inseparables) de envolturas teóricas alternativas y los «fenómenos indisociables»; y, por otra parte, las «teorías fenoménicas» (fundadas en fenómenos, con escasa base factual en hechos) y las «teorías factuales».

Por ello el fenómeno —k— delimitado e identificado, sin perjuicio de la realidad reconocida de su contenido positivo invariante, se nos mostrará siempre como una realidad no del todo transparente, sino opaca o traslúcida, como una realidad incompleta que requiere ser completada mediante su envoltura diferenciada de otras envolturas alternativas, es decir, mediante su inserción, tras la «catarsis» de las envolturas inconvenientes, en la envoltura que se juzga más adecuada. Por lo demás estas envolturas teóricas pueden tener, como hemos dicho, un carácter mitológico (no por ello menos lógico o racional) y pueden tener un carácter científico. En este caso hablamos de «estructuras» o de «esencias». Pero no ya tanto en el sentido metafísico del término, sino en el sentido positivo, como cuando decimos que la esencia del fenómeno meteorológico del rayo consiste en su condición de ser una descarga eléctrica. Porque la «esencia» no es algo que esté escondido como un «noúmeno» (en el límite) «detrás del fenómeno», esperando a ser descubierto; es algo que debe ser también «tallado» y «desprendido» de las envolturas inconvenientes. Y por ello mismo el fenómeno no es tanto el «encubrimiento» de la «esencia» que permanece tras el fenómeno, entendido como apariencia, ni es su manifestación, sino que es el material a partir del cual la «esencia» puede llegar a conformarse. Por ello tam-

bién el *regressus* científico desde el nivel fenoménico hasta el nivel esencial habrá de completarse siempre por un progreso desde el nivel esencial hasta el nivel fenoménico: las esencias no son separables de los fenómenos, ni el «Mundo inteligible» es separable del «Mundo sensible».

A nadie se le ocultará que el concepto de *fenómeno* que estamos exponiendo es muy similar al concepto de fenómeno que constatamos entre los astrónomos griegos, a vueltas del llamado «problema de Platón», planteado como una propuesta para encontrar modelos teóricos geométricos (órbitas circulares) para «salvar» *(sosein)* o «concordar» *(synfonein)* ciertos fenómenos astronómicos, principalmente para «dar cuenta» de las trayectorias erráticas (previamente observadas, e identificadas como tales fenómenos) de los planetas. No entramos aquí obviamente en la cuestión de si la fórmula «salvar los fenómenos», atribuida a Eudoxio o a Posidonio, pudiera retrotraerse al mismo Platón. Lo que nos importa constatar aquí es que los *fenómenos* son ante todo las trayectorias empíricas erráticas de los planetas, observadas por muy diversas personas; «fenómenos planetarios», porque sin perjuicio de su anomalía, estaban constatados empíricamente y estaban identificados como un proceso cíclico observable, pero en sí mismo opaco, no inteligible, que requiere el «envolvimiento» en estructuras o esencias, o en ambas cosas a la vez (una explicación o bien puramente convencional, «instrumental», o bien «realista»). Pero sin la utilización de los modelos circulares homocéntricos, y de sus epiciclos, no hubieran podido ser identificadas siquiera algunas trayectorias fenoménicas empíricas, sin perjuicio de que más tarde los epiciclos llegaran a ser considerados como artificiosos, «superestructurales», como teorías convencionales, pero suficientes para mantener la «Astronomía racional», lejos de la Astronomía mitológica. A lo sumo, y una vez establecidas las trayectorias elípticas deducidas de la teoría de la gravitación, podrán considerarse estas envolturas teóricas como meros artefactos pragmáticos, aunque irreales y poco filosóficos.

En cualquier caso, los fenómenos identificados como tales no requieren necesariamente envolturas míticas o esenciales de índole nomotética. Es decir, los fenómenos no tienen por qué ser repetitivos o cíclicos, como puedan serlo los fenómenos meteorológicos tipo «arco iris» (que es antes un fenómeno que un hecho), o los fenómenos biológico-religiosos tipo «licuación de la sangre de san Genaro». El fenómeno o los fenómenos pueden también apuntar hacia una esencia «idiográfica» (y tal podría ser precisamente el caso de la Globalización). Por ejemplo, los fenómenos de la llamada «radiación de fondo» apuntan a una singularidad de origen, al *big-bang*. Pero el *big-bang* no es un fenómeno, porque nadie puede observarlo, por definición. Y tampoco es un hecho: es una hipótesis o suposición de un hecho, un «hecho intencional» jamás verificable. El *big-bang* es una teoría, y al margen de ella el fenómeno de la radiación de fondo se configuraría de un modo tan distinto a como lo concibieron Wilson y Penzias, que se haría casi irreconocible. En estos casos, podríamos decir que la envoltura teórica que es capaz de determinar un modelo y no otro alternativo es la que configura el fenómeno tal como lo percibimos. El fenómeno de la Parusia de Cristo, o simplemente, el fenómeno de su aparición o resurrección, después de ser enterrado, al apóstol Tomás y otros creyentes, sería un fenómeno que remite a una esencia o sustancia única. El fenómeno de la Eucaristía, tal como es observado por los creyentes católicos más sinceros, ¿no se desvanecería una vez demolida la teoría teológica de la transubstanciación que creó *ad hoc* santo Tomás de Aquino?

La idea de *fenómeno* no se confunde, por tanto con los *hechos*. Los fenómenos se mantienen en el nivel semántico; los hechos van referidos al nivel fisicalista, si bien sintácticamente son sobre todo, pese a quienes los consideran como términos, relaciones: *es un hecho* que la masa de un cuerpo es la relación entre una fuerza y una aceleración. Pero hay más: el concepto positivista de *hecho* tiene un carácter reivindicativo (pragmático, dialógico) frente a las especulaciones o fantasías objetivas, reivindicación que el fenómeno no necesita («hechos y no teorías metafísicas, es lo que necesitamos», clamaba Saint Simon, inspirador de Comte). En el fenómeno, en lugar de este carácter reivindicativo, se mantiene su carácter descriptivo o constatativo de algunos «observables». Además, el hecho no tiene por qué ser anómalo o sorprendente: puede ser «prosaico». Sobre todo, el hecho se presenta como independiente de los observadores, y otra cosa es que haya debido a su vez ser observado, y aun desde alguna teoría; pero, por ello mismo, el hecho, tras la segregación del sujeto operatorio, puede constituirse en el momento mismo de la conclusión de un teorema, antes que como principio del mismo (como fenómeno). Así, el teorema de Pitágoras nos lleva a constituir el *hecho* (no el fenómeno) de la superposición congruente del área suma de las áreas de los cuadrados de los catetos con el área del cuadrado de la hipotenusa; nadie llamaría fenómeno a esta superposición.

Señalemos, por último, del modo más breve posible, los rasgos más importantes de la confrontación, que presuponemos, entre la «idea griega» y la «idea alemana» de fenómeno.

(1) Ante todo diríamos que la «idea alemana» tiende a borrar la diferencia entre el *fenómeno* y el *fondo*, constitutivo del fenómeno. Del párrafo fundamental de su gran obra (la tercera sección del libro segundo de la «Lógica transcendental» de la *Crítica de la Razón Pura*), en el cual Kant expone su «distinción entre fenómenos y noúmenos», se desprende que no sólo son fenómenos las trayectorias erráticas que los planetas describen en el cielo, envueltas por la esfera de las estrellas fijas, sino que también es un fenómeno el propio cielo de las estrellas fijas. Pero, ¿con respecto a qué *fondo* puede ser considerado *fenómeno* este «cielo»? Habría que decir: con respecto al *noúmeno*. Otra cosa es que el noúmeno no pueda ser un fondo perceptible, físico, puesto que sólo es «pensable» (por un *Nous* metafísico). En consecuencia, podemos concluir que si bien es posible *pasar*, por construcción límite, del fondo de los fenómenos positivos a un fondo nouménico no positivo, sino metafísico, en cambio sería imposible *pasar* desde el «fondo nouménico» al fondo perceptual, positivo.

(2) Asimismo diremos que en la «idea alemana» el fenómeno se relaciona constitutivamente con el sujeto individual (el fenómeno es «lo que se presenta a mi conciencia»). Y en esto se hace consistir precisamente el «gran avance» de la filosofía crítica, porque este avance permitiría separar, al modo del *cogito* cartesiano, la «evidencia de mi existencia» o la «evidencia de mis vivencias» de la inevidencia de la existencia o de las vivencias de los demás. E. Husserl, empujado por el positivismo de su época, intentó identificar los *fenómenos* que se le aparecían a su «conciencia pura» con los verdaderos *hechos* («nosotros somos los verdaderos positivistas»). De este modo se confunde, en Husserl, el *hecho* de la constatación (de la «constatación no reivindicativa») del *fenómeno*, cuanto a su *forma*, con su *materia* o *contenido*. Cabría decir que Husserl consideró como un hecho el «hecho del aparecer del fenómeno», más que su contenido; pero el hecho del aparecer es una pura forma, que resulta ser además incompatible, en muchas ocasiones, con la abstracción de su materia.

La utilización, en Medicina, y particularmente en Psiquiatría, de la idea de Fenómeno (y de la «fenomenología»), a pesar de las referencias académicas que los médicos o psiquiatras suelen hacer a Kant o a Husserl, sobre todo los psiquiatras de la Escuela de Binswanger, se ali-

nea, sin embargo, claramente antes con la tradición helénica (por ejemplo, cuando se habla de la «fenomenología del esquizofrénico» y se contrapone a la «esquizofrenia esencial») que a la tradición alemana.

En cualquier caso reconocemos ampliamente que en muchas ocasiones los hechos no se distinguen con nitidez de los fenómenos, aunque sean más los casos en los cuales los fenómenos se presenten como hechos, que los casos en los cuales los hechos se presenten como fenómenos. Cabe hablar de «hechos elementales» (*hechos atómicos*, se decía en los tiempos del *Tractatus* de Wittgenstein); y entonces un fenómeno puede estar constituido por muchos «hechos encadenados»: el levantamiento del vuelo de las gaviotas, cada una de las cuales descansaba en la playa, es un fenómeno «global» constituido por el encadenamiento de los hechos constituidos por cada gaviota que levanta el vuelo, inducida por un estímulo externo o acaso por sus congéneres; de la misma manera a como el llamado «efecto ola» en el estadio deportivo es un fenómeno constituido por la secuencia de los diez mil o treinta mil hechos en los que consiste el movimiento de cada uno de los espectadores. De aquí se deduce que los fenómenos suelen tener una estructura procesual, en cuanto efectos de causas que obran tras ellos, mientras que, en los hechos, los aspectos procesuales pueden quedar reabsorbidos en la percepción de la propia obra. El «efecto Doppler» es un fenómeno resultante de hechos relacionados con la expansión relativa de las ondas; pero la escultura concluida es un hecho (un *factum*) que sucede al proceso de la transformación del mármol bruto por el escultor. El arco iris, o la aurora boreal, son antes fenómenos (meteorológicos) que hechos, como pueda serlo la lluvia o la nieve. Así también, el arco iris, o la autora boreal, sólo se configuran ante sujetos oculados; la lluvia o la nieve puede ser constatada por los ciegos. Así también mientras que los hechos pueden ser claros y distintos, aunque no lo sean siempre, los fenómenos estarán afectados siempre, hasta que no sean conceptualizados en sus modelos propios, de un determinado grado de oscuridad y de confusión. Los fenómenos tienen, en efecto, siempre algo de oscuro (no son claramente separables de su fondo, o de su entorno) y algo de confuso (no pueden distinguirse con precisión las líneas internas que los componen). No por ello dejan de ser conceptos o ideas, si bien muy próximas al género de los conceptos que Zadeh llamó «conceptos borrosos».

Por último, si nos referimos a la relación de «dependencia» que el fenómeno mantiene siempre, en cuanto incompleto, respecto de la es-

tructura que lo envuelve y lo completa, nos inclinaremos a atribuir a los fenómenos la condición propia de los «objetos» confusos y oscuros (borrosos). Por el contrario, los hechos, aunque puedan ser borrosos, oscuros o confusos, tenderán a ser delimitados como hechos claros y distintos.

3. *La Globalización, ¿hecho o fenómeno?*

No faltará quien defienda la conveniencia de caracterizar a la Globalización como un hecho, subrayando, por ejemplo, datos cuantitativos asociados a él, tan precisos como el que en los tres últimos lustros, la esperanza de vida o la proporción de hogares con agua potable han crecido un 50% a nivel mundial, y la producción de energía y el número de líneas telefónicas se han duplicado.

Sin embargo, estas cifras estadísticas, y otras muchas análogas que se interpretan como componentes del concepto de Globalización (junto con el incremento del capital financiero internacional, mediante el mercado continuo de las bolsas interconectadas entre sí, y con las informaciones procedentes de la televisión, del teléfono o de Internet; y junto con la «descolocación» de las empresas industriales o comerciales —empresas globales frente a empresas multinacionales o nacionales— respecto de las circunscripciones nacionales...), difícilmente pueden ser referidas a «hechos consumados», cerrados y con figura inteligible. Al lado de estos «hechos», citados en el anverso de la Globalización, habría que poner otros «hechos» de su reverso: el «otro» 50% de la población mundial percibe en el año 2000 menos de dos dólares diarios de renta, el flujo de capitales no va acompañado de flujo de personas; la «descolocación» de las empresas ha de cuantificarse, no sólo cardinalmente, sino porcentualmente, y los porcentajes dependen de criterios muy poco objetivos. Y como el anverso y el reverso son inseparables y sus proporciones no varían siempre según la misma razón, será obligado admitir que, al referirnos a la globalización de los últimos lustros, estamos hablando, antes que de un *hecho*, de un proceso o de un *fenómeno* constituido por un conjunto indefinido de hechos, concatenados y «globalizados» por los economistas o por los políticos, en una dirección o en otra.

La Globalización es, según esto, el nombre de un proceso en curso, interminado, cuyos perfiles dibujan una figura en los últimos lus-

tros, sobre todo tras la caída de la Unión Soviética; una figura que tiene un aspecto muy propio, por lo demás, de los fenómenos, como hemos dicho, de ser algo paradójico, sorprendente, porque destaca del curso regular que con aceleraciones o deceleraciones muy débiles, venía fluyendo a lo largo de las últimas décadas. Desde este punto de vista, lo que llamamos «globalización» se nos presenta como si tuviera la estructura del fenómeno, de un «fenómeno» en marcha, no bien explicado, y con perfiles oscuros. No es un hecho consumado; incluso antes de definir el proceso de la Globalización como un hecho sin más, habría que introducir la sospecha acerca de si lo que llamamos «globalización» no sólo no sea un hecho, sino acaso tampoco un fenómeno disociable (consistente), sino internamente vinculado indisociablemente a una «teoría científica», no gratuita, sin duda. Una teoría que habría que entender como un conjunto de hipótesis que se apoyan en «hechos intencionales», porque todavía no se han realizado: se supone que habrán de darse en un futuro «infecto». (Más adelante, al exponer la naturaleza «aureolar» de la idea de Globalización, volveremos sobre esta sospecha.)

Pero entonces, ¿no estamos muy cerca de la interpretación del fenómeno de la Globalización como una ideología, incluso como un mito, antes aún que de la interpretación del fenómeno de la Globalización como una filosofía?

4. *La borrosidad (oscuridad y confusión) del fenómeno de la Globalización*

Partimos, en nuestra argumentación *ad hominem*, del supuesto según el cual la globalización es un fenómeno reciente, mejor o peor identificado. La oscuridad y la confusión (dimensiones que reunimos bajo la rúbrica de «borrosidad») son características, como hemos dicho, de todos los fenómenos, en tanto son «procesos incompletos». En consecuencia, no constituiría ninguna objeción a la idea de Globalización la constatación de su carácter borroso (oscuro y confuso) en cuanto fenómeno. De lo que habrá que ocuparse es de la determinación de los rasgos específicos que pueda tener la borrosidad que le atribuimos.

I. La borrosidad de la globalización respecto de su fondo (o campo de la globalización)

En primer lugar nos referiremos a la borrosidad que pueda derivar de los criterios de diferenciación entre el fenómeno de la globalización y el «fondo» sobre el cual suponemos que el fenómeno se configura. Naturalmente, los criterios de esta diferenciación no pueden establecerse con mínima precisión cuando no está determinado el parámetro *categorial* (económico, político, tecnológico, lingüístico...), es decir, la categoría a la que referimos el proceso de globalización.

Si nos atenemos a la bibliografía disponible, no faltarían motivos para concluir que el fenómeno de la globalización se configura, ante todo, como una figura que se describe en el ámbito de las categorías económicas. La mayor parte de los autores de libros importantes sobre globalización son, en efecto, economistas. Pero esta circunstancia no garantiza que el fenómeno de la globalización quede *agotado* en el ámbito de las categorías económicas.

La mayor parte de los tratadistas, aun partiendo de las categorías económicas, aluden a la necesidad de tener en cuenta también otros componentes (políticos, culturales, incluso éticos) para que el proceso de globalización, aun desarrollándose en el ámbito de la economía, mantenga sus ritmos mínimos. Joseph E. Stiglitz, Premio Nobel de Economía 2001, define el «fenómeno de la globalización» —así denomina él al proceso de la globalización— en términos inequívocamente económicos: fundamentalmente, dice, este fenómeno de la globalización «es la integración más estrecha de países y pueblos del mundo producida por la enorme reducción de los costes de transportes y comunicaciones y el desmantelamiento de las barreras artificiales a los flujos de bienes, servicios, capitales y, en menor grado, personas a través de las fronteras» (*El malestar de la globalización*, 2003, pág. 48).

En su definición de Globalización, la primera parte («integración más estrecha de los países y pueblos del mundo») parece desempeñar el papel de un género próximo. Porque Stiglitz no precisa de qué tipo de globalización está hablando; su fórmula podría sugerir que se trata de una globalización por integración recíproca, pero sus referencias indican que está pensando también en las globalizaciones arrecíprocas por incorporación. Pero la segunda parte de su definición («producida...») desempeña el papel de una diferencia específica que separa la «globalización» por antonomasia de otros posibles procesos (políticos, lingüísticos, religiosos) que pudieran incluirse en el género globalización. Sin embargo, paradójicamente, Stiglitz subraya que los aspectos más polémicos de la globalización son precisamente los económicos. Aquellos a los cuales, sin embargo, pretendió acogerse exclusivamente, por ejemplo, el Fondo Monetario Internacional, cambiando anteriores perspectivas keynesianas que «proclamaban la supremacía del Estado con fervor ideológico» (*ibid.*, pág. 53). Y añade: «El cambio más dramático de esta institución tuvo lugar en los años ochenta, la era en la que Ronald Reagan y Margaret Thatcher predicaron la ideología del libre mercado en Estados Unidos y el Reino Unido. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial se convirtieron en nuevas instituciones misioneras, a través de las cuales esas ideas fueron impuestas sobre los reticentes países pobres que necesitaban con urgencia sus préstamos y subvenciones» (pág. 53). Stiglitz objeta sobre todo la interpretación que algunos economistas (Andre Schleifer, principalmente) dieron al llamado «teorema de Coase» (un economista, Premio Nobel, que estableció la necesidad de definir rigurosamente los derechos de propiedad para poder alcanzar la eficacia económica) en el sentido de promover y justificar las políticas de privatización (pág. 315), y concluye diciendo que aunque «los ministros de Hacienda y de Comercio conciben la globalización como un fenómeno fundamentalmente económico, para muchos, en el mundo subdesarrollado, es bastante más que eso» (pág. 401).

En esta conclusión restrictiva, de un modo que no deja de sorprender («en el mundo subdesarrollado») advertimos la ambigüedad y la inseguridad de las ideas de Stiglitz. Como economista y como agente y aun presidente de institutos financieros internacionales empeñados en la globalización, Stiglitz contempla naturalmente al fenómeno de la globalización desde la perspectiva específica (categorial) de las técnicas financieras, aun reconociendo que estas técnicas no son suficientes y que «la globalización actual no funciona» (pág. 402). Pero, ¿sólo no funciona cuando nos fijamos en los países subdesarrollados? ¿Cómo separar, en un mundo supuestamente en proceso de globalización, los países subdesarrollados de los que están en pleno desarrollo? Lo que ocurre es que la definición de globalización en términos económicos, desde la que Stiglitz opera, al ofrecernos la diferencia específica de su definición, está desarrollada dentro de un marco que ya no es económico, sino político-cosmopolita y aun «humanista»:

el marco que se dibuja antes en el momento de la exposición del «género próximo» de su definición («la integración más estrecha de los países y pueblos del mundo»), que en el momento de la exposición de la diferencia específica.

Sencillamente, el marco genérico en el que se define la globalización ya no está constituido por categorías económicas, y presupone una idea de globalización que no es estrictamente económica. Más aún: es previa a los procesos técnicos de globalización económica mediante los cuales la globalización presupuesta parece podría llevarse a cabo de un modo «más estrecho». De donde se deduce que lo que «no funciona» en realidad es, antes que la globalización, a la que Stiglitz se refiere, la definición de globalización que él ofrece por medio de categorías económicas, utilizadas como diferencias específicas del *fenómeno* que trata de analizar.

En cualquier caso, Stiglitz toma contacto, al exponer su idea de globalización, con las cuestiones que tienen que ver con la privatización que, por muy técnicamente que estén presentadas («teorema de Coase»), no dejan de ser aspectos centrales de la cuestión los que giran en torno a la propiedad privada de los medios de producción. Precisamente, la cuestión que enfrentó en el terreno de la ideología y en el de la *Real Politik* al capitalismo y al comunismo durante la Guerra Fría.

Pero, para mantenernos en el terreno del asunto que ahora nos ocupa, el de la borrosidad que pueda ir asociada a cualquier intento de trazar las fronteras entre el fenómeno de la globalización y el fondo respecto del cual se conforma, cabría asegurar que Stiglitz aunque sea de un modo no explícito, está tomando como fondo del fenómeno de la globalización la situación desintegrada, o muy laxamente integrada, en la que se encuentran «los países y pueblos de la Tierra». Pues Stiglitz había definido la globalización, según género próximo, como la «integración más estrecha de los países y pueblos del mundo». Y aquí se advierte claramente que, o bien la globalización comienza a entenderse desde un género próximo distributivo, que no se circunscribe en las categorías económicas (pues admite otras especies de globalización: política, lingüística, etc.) sino que se extiende por las categorías del «Humanismo cosmopolita», (lo que ya explicaría que la «canalización económica», como diferencia específica del proceso de globalización por antonomasia, sea insuficiente y que su mismo curso haya de desbordar esta canalización económica), o bien que la primera parte de la definición de Stiglitz no debe interpretarse como un género próximo

distributivo, sino atributivo. Es decir, como un género unitario, un género con especie única (de los que Linneo ya dio algún ejemplo). Y entonces la globalización por antonomasia sería la globalización económica a secas. Esto supuesto, lo que Stiglitz estaría advirtiendo en sus críticas es que la globalización, inicialmente económica, en el momento de llevarse a efecto deja de serlo, es decir, desborda los marcos económicos y necesita involucrarse con otras categorías culturales, sociales, políticas, tecnológicas, históricas, artísticas o religiosas.

La borrosidad de la frontera entre el fenómeno de la globalización y su fondo, debida por un lado a la indefinición del propio fondo que se toma como referencia, y, por otro lado, a la borrosidad de las líneas que separan las categorías políticas, económicas, etc., a través de las cuales tendría lugar el proceso de globalización, explica también las oscilaciones de los economistas en el momento de determinar los límites del intervalo cronológico-histórico en el que se dibujaría el «fenómeno de la globalización». En efecto: el «estado desintegrado», o muy débilmente integrado, de los países y pueblos del Mundo es un concepto que se encuentra en un estado excesivamente vago como para «ponerlo a trabajar» como *fondo* del *fenómeno* de la globalización por antonomasia.

¿Cómo definir esa situación de desintegración o de integración débil? ¿En función de la distribución dispersa de las sociedades humanas por la superficie del planeta? ¿Y de qué tipo de mercado hablamos, del mercado del vaso campaniforme o del mercado de los misiles intercontinentales? ¿Y no habría que fijarse también, en el momento de definir el «estado poco integrado de la Humanidad», en la escasa integración social o política, o lingüística, o religiosa, o étnica, o cultural de las sociedades humanas?

Se comprende, por tanto, que dada la indefinición del «fondo», el «fenómeno» de la globalización pueda hacerse comenzar en las fechas más diversas; una diversidad de fechas que puede servirnos para desvelar cuál es el «criterio categorial» dominante en la Idea de globalización que verdaderamente se está utilizando.

Es verdad que cabe reconocer un cierto consenso en la fecha, *a parte ante*, del descubrimiento de América, puesto que previamente al Descubrimiento no podía decirse que los pueblos del Nuevo Mundo estuvieran integrados, pacífica o bélicamente, es igual, con los del Viejo Mundo, sin perjuicio de su unidad de origen biológico, generalmente admitida. Sin embargo, no faltan economistas respetados que

hablan de la «globalización promovida por los fenicios» y de otras muchas globalizaciones anteriores al Descubrimiento de América.

En cualquier caso, la consideración del Descubrimiento como fecha del comienzo de la globalización económica sigue siendo muy ambigua. Fue Marx quien sugirió la importancia económica del Descubrimiento como inicio de la apertura hacia un «mercado mundial». Pero es evidente que el mercado derivado del Descubrimiento no comenzó a ser «mundial», de modo efectivo, sino muchos años después del Descubrimiento. Hasta la aplicación de la máquina de vapor a los barcos, hacia 1840, no pudo reducirse a catorce días el tiempo que tardaba el barco en ir de Liverpool a Nueva York, frente a los 48 días que invertía un velero en 1830. Hasta 1866 la *Atlantic Telephone Company* no logró instalar el cable transatlántico entre Terranova e Irlanda que permitió la comunicación telegráfica entre los dos continentes de América y Europa.

En cualquier caso no es nada evidente que el Descubrimiento mismo, sin perjuicio de su importancia como *premisa* para la globalización ulterior, hubiese tenido como objetivo una globalización económica. Parece que el objetivo principal de los Reyes Católicos no fue de índole económica sino política: coger a los turcos musulmanes por la espalda una vez expulsados sus correligionarios del Reino de Granada; los objetivos de Colón fueron probablemente económicos, pero no globalizadores, si es que él buscaba sencillamente su enriquecimiento y el de su familia.

Interpretamos, en definitiva, la «oscilación de fechas» como el mejor indicio de la borrosidad de la Idea de globalización, vinculada a la indefinición de fondo categorial y a la indefinición de las modulaciones de la Idea. Tomemos como ejemplo el muy conocido libro de Guillermo de la Dehesa, *Comprender la globalización*. Nos dice en su primer capítulo (pág. 17): «La globalización es un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados de trabajo, bienes, servicios, tecnologías, capitales. Este proceso no es nuevo, viene desarrollándose paulatinamente desde 1950, y tardará muchos años en completarse, si la política lo permite.» Con esto, viene a postularse como si fuese una suerte de lema gremial, la categoricidad económica del proceso de globalización, con el sorprendente corolario de que el proceso seguirá adelante «si la política lo permite». Algo así como si dijera: «la globalización es asunto de economistas, y sus modelos teóricos, apoyados en bases empíricas, han de correr a cuenta de ellos; si

ellos no se cumplen empíricamente al cien por cien, será por culpa de los políticos, es decir, de las categorías políticas». Según esto la política, es decir, las categorías políticas, en lugar de considerarse *involucradas* en el proceso económico de globalización, parece que habrían de considerarse como extrañas a él, pues lo único que hacen, al parecer, es obstaculizarla, estorbarla, modificarla, incluso impedirla. En cualquier caso, y, desde luego, no se precisa si la globalización es de reciprocidad o si es arrecíproca, si es de integración o si es de dispersión, etc.

Ahora bien, de hecho (y es a lo que vamos), el autor citado, en el capítulo tercero, en el que esboza una historia de la globalización, deja de lado, al empezar su relato, la fecha de 1950 que inicialmente había considerado y propone una primera globalización para el período que transcurre desde 1830 a 1950; período que parece tener en cuenta, por lo menos cuanto a su *terminus a quo*, las críticas que Richard Baldwin y Philipe Martin utilizan en su libro de 1999, siguiendo las teorías del crecimiento endógeno de Romy y Lucas, según las cuales habría que hablar de una primera fase de *preglobalización*, que se extendería en el intervalo 1750-1870. Durante la primera fase (1830-1950) ya habría acelerado la tendencia hacia la divergencia de renta por habitante de cada país, disparidad paralela a la industrialización de Europa y desindustrialización del resto del mundo. Disparidad que se habría acelerado con la expansión del comercio interno: en 1750 el «tercer mundo» (así lo llama retrospectivamente) representaba el 79% del total de fabricación de manufacturas del orbe; en 1830 dicho porcentaje había caído al 60%, y en 1913 al 7,5%. Así pues, entre 1750 y 1913 las diferencias de renta se habrían multiplicado casi por diez (pág. 49).

En 1950 comenzaría, según De la Dehesa, la segunda ola de globalización, y en ella estaríamos hoy inmersos. En esta segunda ola, acelerada en 1980, habría habido una convergencia de rentas *per capita* entre los países ricos y algunos intermedios (los NIP) y otra convergencia a niveles de renta más bajos entre los países pobres («convergencia de dos picos», los «clubs de convergencia»). Es decir, dos estados estables a niveles diferentes, uno para los países más ricos y de renta media alta y otro para los países de renta media y baja. Más abajo analizaremos el alcance de las diferencias de las llamadas convergencias beta y sigma.

Sin duda, estos análisis son imprescindibles, pero las conclusiones firmes a las que ellas conducen, incluyendo las predicciones, son de índole estadístico más que causal. Las categorías económicas, y los cri-

terios de ellas extraídos, parecen desempeñar aquí más bien el papel de un plano de proyección de procesos causales, movidos por categorías no económicas, un plano en el cual fueran desplegándose frecuencias, curvas, correlaciones, que dan por supuestas las concatenaciones causales y aun las suplantan.

«La globalización es un proceso dinámico de creciente libertad e integración mundial de los mercados...» Sea; pero, ¿por qué se produce ese «proceso de libertad y de integración»? No por causas económicas. Además, sin perjuicio de la integración mundial en los mercados de la que se parte al definir la globalización (pág. 17 citada), dice el mismo autor páginas después (pág. 63) que al enfrentarse con el fenómeno de la globalización «hay que irse acostumbrando a la idea del proceso de desintegración de la producción, en el que unas partes de dicho proceso se deslocalizan allí donde son más rentables, y también a la idea de que industrias enteras, como ha ocurrido en la producción naval o en la siderurgia en las dos décadas pasadas, vayan deslocalizándose a otros países en desarrollo». ¿Por qué se mantienen como «unidades significativas» las industrias deslocalizadas? Tampoco por causas económicas: el mercado no es un motor, sino un lugar de contactos capaz de desencadenar otras fuerzas que no son de orden económico, sino de órdenes distintos, incluyendo el orden etológico de la emulación, la imitación, etc. El mercado es un desencadenante, un catalizador en las secuencias de los procesos de causa-efecto. Y los cauces que hacen posible la concatenación de estas secuencias, aunque sólo sea protegiéndolas de interferencias exógenas a la propia economía, no son de naturaleza económica, sino, por ejemplo, política (las infraestructuras necesarias para el desarrollo del mercado suelen correr a cargo de los Estados), o cultural, o étnica. Basta pensar en cualquier planteamiento económico-político. ¿Acaso el control de las aguas del Eúfrates, en relación con los problemas económico-políticos de Siria, que depende de la recepción de esas aguas, se dirime únicamente en el terreno de las categorías económicas?

Pero las curvas estadísticas económicas no sólo registran las proyecciones que procesos muy heterogéneos logran reflejar en el tablero económico, abstrayendo las causas de tales procesos. También desempeñan, muchas veces, el papel de encubridoras de un determinado orden de causas. Esto ocurre cuando se pasan al primer plano ciertas curvas que sugieren la primacía de un determinado orden de concatenaciones causales. Por ejemplo, la simple presentación de la evolución

histórica de la globalización en fases progresivas, según criterios de producción, industrialización, transportes por ferrocarril o marítimos, cifras de crédito, etc. —primera fase de preglobalización (1750-1870), segunda fase (hasta 1913), tercera fase (1914-1960), cuarta fase (1960 hasta la fecha)— tienen como efecto inmediato desconectar el proceso de globalización por antonomasia, el que comienza en los finales de los ochenta, respecto del proceso de la caída o «catástrofe en cúspide», según analistas seguidores de René Thom), de la Unión Soviética. Esta desconexión se logra simplemente poniendo *en serie* la «cuarta fase de la globalización» (cuando además se la hace comenzar en 1960) con otras «etapas» del proceso de globalización anteriores en siglos a esta caída.

Y, sin embargo, la caída del muro de Berlín fue decisiva en la conformación del fenómeno de la globalización, y aun de su propia Idea. Porque, en cierto modo, ésta se constituyó como alternativa —ésta es la tesis de este libro— a la Idea, también globalizadora, del Comunismo soviético. Además la incidencia de «la caída» no fue sólo fenoménica o ideológica, sino efectiva, en el terreno positivo de la «globalización económica». Y así lo reconocen otros economistas: «La caída del muro de Berlín abrió un nuevo terreno para el FMI: el manejo de la transición hacia la economía de mercado en la antigua Unión Soviética y los países europeos del bloque comunista» (Stiglitz, en la obra citada).

¿Es posible separar el futuro de la globalización del futuro de su principal impulsor: Estados Unidos? Hay quienes creen percibir, a partir del año 2000, índices inequívocos de decadencia que anunciarían la caída de la hegemonía de Estados Unidos: su potencia militar y económica habría perdido densidad, al extenderse por todo el Globo; asimismo, habrá tenido que endeudarse en miles de millones de dólares —eurodólares y de otro tipo— y tendrá que soportar las consecuencias del hecho de que casi 100 millones de ahorradores, incapacitados para controlar el capital o disponer de él, depositan su dinero en fondos de inversión cuya solvencia es muy dudosa; los escándalos financieros tipo WorldCom o ENRON, la guerra del Irak, etc., se interpretarán como una huida hacia delante.

Y, sin embargo, después de la Guerra del Irak crece su PIB, durante los meses de julio a septiembre del año 2003 en un 8,2%. ¿No habría que interpretar este hecho más que como una «huida hacia delante», como un avance espectacular de la Potencia hegemónica?

En todo caso, ¿cómo seguir hablando del fenómeno de la globalización como proceso unitario, si su unidad hubiera de ser mantenida dentro de la inmanencia de las categorías económicas a pesar de la larga duración del proceso (1850-2003)? Si se habla de este modo sugiriendo una suerte de «fenómeno unitario secular», subordinado a una especie de ortograma globalizador, es porque la proyección en las curvas del plano económico de las múltiples cifras que componen el proceso siguiendo sus ritmos propios, aunque con involucraciones y realimentaciones incesantes (el ritmo de los avances tecnológicos, militares, informáticos, etc.) encubre las diferencias de ritmos y sus causas (la economía es «más que economía») y ofrece un «promedio» que poco significa causalmente, pero que encubre un proyecto ideológico más preciso, como pueda serlo la defensa, bajo la cobertura implícita, eso sí, de la «idea mitológica de globalización», de la concepción pragmática y puramente económica liberal del proceso, como efecto de una sociedad civil de mercado, antes que de una sociedad política.

II. La borrosidad de la globalización respecto de sus tipos

En segundo lugar, la borrosidad de la Idea de globalización aparece en la misma indistinción entre los conceptos de globalización (y los tipos que se ofrecen de ella), y las ideas de globalización (y los tipos de concatenación determinables). En efecto, la globalización, principalmente en su modalidad de globalización dispersiva, es tratada unas veces como un concepto por los economistas, pero también por los lingüistas (la globalización lingüística del inglés o del esperanto), o por los politólogos —la propagación de la democracia parlamentaria—, por los teólogos —la «globalización de la caridad»— o por los humanistas culturalistas. De este modo las curvas de desarrollo de las lenguas, de los regímenes democráticos o de las religiones de implantación universal, también podrán interpretarse como expresiones políticas o religiosas de un proceso inmanente de globalización lingüística o religiosa, con sus propios ritmos y sin perjuicio de sus involucraciones con las categorías económicas o políticas.

Pero incluso cuando la globalización es tratada, al menos preferentemente en los términos de las categorías económicas, no suelen ser distinguidos los *tipos* de globalización. Tipos que, aunque se corres-

ponden con diferentes ideas de globalización, pueden manifestarse, en las categorías económicas, como meros tipos alternativos de globalización económica. Y así, cuando se habla de globalización aparecen muy borrosas, o no aparecen en absoluto, las oposiciones fundamentales entre lo que más adelante llamaremos tipos de globalización económica multilaterales, en los cuales la globalización es una resultancia de otros múltiples procesos (ver §4) y los tipos de globalización económica unilaterales (o direccionales), que pueden considerarse como un despliegue del imperialismo expansivo clásico. «La globalización es un proceso dinámico efecto de la creciente libertad de integración mundial de mercados», era la definición del eminente economista que acabamos de citar. Pero no está claro si el *definiendum* («globalización») se entiende según el tipo multilateral, o según el tipo unilateral; probablemente el autor enfoca la globalización como si fuera una *resultancia*, como si fuera un proceso de tipo multilateral (no direccional o imperialista). Y como ni siquiera se plantea esta cuestión, la definición tomará automáticamente el aspecto borroso que le es característico.

La globalización es una idea; una Idea, como hemos dicho, que tiene una extensión y una intensión. Cuando tomamos como parámetro la Tierra (el Globo, por antonomasia, *Sphairos*) la extensión de la globalización, al menos la virtual, estará constituida por la totalidad de los pueblos, de las naciones y de los individuos que viven en el planeta Tierra. Pero el fenómeno de la globalización es borroso cuanto a su extensión, pues es evidente que muchos pueblos y muchos individuos quedan marginados, no ya ayer sino hoy, del proceso. ¿Cuántos pueblos o qué porcentaje de pueblos o de individuos es necesario (la mitad, los dos tercios, los nueve décimos) para poder hablar de globalización efectiva cuanto a la extensión de la Idea?

La borrosidad extensional del fenómeno de la globalización se acrecienta cuando nos referimos a los contenidos intensionales de la globalización misma. Porque entonces la globalización podría ir referida o bien a la totalidad de los contenidos de la cultura humana, o bien a alguna parte suya. Lo que es tanto como decir que habría que distinguir entre una globalización total (global) y unas globalizaciones particulares. Sin duda es una paradoja hablar de «globalización particular», para quienes oscuramente sobreentienden que cae de su peso, y aun es una tautología, que la «globalización debe ser global». Sin embargo, y dado que el límite de la «globalización global» parece inal-

canzable, habrá que detener (por anástasis) el proceso. Por ejemplo, si nos atenemos a la categoría económica, hablaremos de globalización particular (no integral, aun dentro de la economía) al referirnos a la universalización de ciertos productos del mercado, como puedan serlo el papel prensa o la Coca-Cola. Pero la cuestión central sigue abierta: la globalización económica, ¿ha de entenderse como particular o como universal?

En el límite externo se supone, seguramente, que la globalización habrá de ser universal, integral, respecto de todas las categorías, o respecto de alguna. Pero como esto es imposible (incluso respecto de una categoría determinada, por ejemplo, la económica) la globalización habrá de entenderse siempre como particular, pero no simple, sino pletórica. El debate de la globalización nos introduce de este modo, insensiblemente, en la situación, característica de los conceptos borrosos. Eubúlides nos puso ya delante de un concepto borroso al pedirnos la definición de algo tan cotidiano como el concepto de «montón»: el montón de trigo es un conjunto de granos; pero, ¿cuándo empieza el montón? ¿con un grano, con dos? ¿Cuándo comienza la Globalización pletórica, o integral, que ya no va referida solamente a granos de trigo, sino también a libros, a ordenadores, a barriles de petróleo, a acciones de la bolsa? ¿Qué tipo, por tanto, de bienes, que no son homogéneos, como en el montón, se requiere?

En todo caso es evidente que un teórico de la globalización (ya sea defensor, ya sea detractor del fenómeno) que, aún manteniéndose en el ámbito de las categorías económicas, no distinga entre globalización particular, pletórica y universal o integral, es porque tiene una idea borrosa de la globalización misma. Borrosidad que es compartida por los movimientos antiglobalización adversos a la globalización de signo capitalista.

Podríamos referirnos, en tercer lugar, a la borrosidad que afecta a la idea de globalización cuando no se han precisado las relaciones de la idea de globalización con otras ideas, en aquélla implicadas, tales como la Idea de Género humano, la Idea del Estado, la Idea de Cultura o la Idea de la Guerra.

§2. La Globalización como concepto económico-político: la conceptualización económico-política del fenómeno de la globalización

1. *El concepto económico de globalización*

Hemos partido de la consideración de la globalización como un fenómeno cuya evolución se observa en nuestros días, finales del siglo XX y principios del XXI. Un fenómeno social que, como si fuese un fenómeno meteorológico, un temporal huracanado, se nos manifiesta a través de los medios de comunicación, de los libros, de artículos innumerables, ante millones de personas que, o bien lo aprueban y lo saludan alborozadamente, o bien mantienen un gran recelo, temor e incluso aversión hacia él.

A veces, en efecto, el fenómeno de la globalización, tal como lo percibe la globalización oficial, es percibido como un «fenómeno luminoso», última manifestación de la modernidad, efecto imparable del progreso que anuncia (al empresario, al comerciante, al consumidor, al turista...) una ampliación de los horizontes de su libertad, de su bienestar y aun de la fraternidad universal.

Otras veces la globalización se manifiesta como un «fenómeno siniestro», efecto de los voraces agentes del capitalismo internacional, en busca de su propio beneficio y encubriendo con su propaganda la destrucción, miseria, marginación y desigualdad que el proceso de la globalización produce en mucho más de la mitad del Género humano.

Unos terceros, también muy numerosos, no se polarizan de un modo tan radical: reconocen la fuerza imparable de la ola globalizadora y aceptan su necesidad como un destino histórico. Pero rechazan su orientación y una gran parte de sus contenidos y efectos, incluso sus supuestos e inconfesables propósitos (los que les atribuye el llamado *Informe Lugano* que Susan Langer publicó en 2001). En suma, propugnan una reorientación de la globalización, una antiglobalización, pero entendida como globalización alternativa a la que hoy lleva el protagonismo «oficial».

En todos los casos, el fenómeno de la globalización es reconocido como un proceso real, no imaginario. Pero la misma variedad de los contenidos que ante el simple observador o consumidor aparecen incorporados al *fenómeno* —plétora cosmopolita de viajeros en los

aeropuertos, cajeros automáticos de las más diversas naciones interconectados, dispersión o desintegración de las empresas antes compactas en diversos países, información continua del mercado internacional de bolsa, «aldea global» ofrecida por la televisión e Internet...— y las contrapuestas reacciones que provoca en quienes lo perciben, serían razones suficientes para probar su borrosidad, así como el carácter ideológico o filosófico de los juicios a través de los cuales el fenómeno es interpretado sobre la marcha, por quienes lo observan.

Se hace necesario conceptualizar de algún modo este fenómeno, sin por ello pretender agotarlo, a través de alguna categoría que pueda considerarse como suficientemente definida. Posteriormente será preciso plantear la cuestión de la involucración de la categoría utilizada con el resto de los contenidos no categorizados del fenómeno. Pero, tras la categorización, dispondremos por lo menos de un «dibujo» del fenómeno borroso en el plano categorial en el que lo hayamos podido proyectar. Del volumen integral del fenómeno de la globalización, sólo veremos acaso las figuras que él proyecta sobre una superficie; pero el análisis de estas sombras superficiales nos permitirá descubrir estructuras y relaciones más precisas, que en ningún caso se nos descubrirían mirando al confuso bulto del fenómeno. Otra cosa es que podamos preservarnos de la tendencia a sustantivar las figuras planas de la proyección y sus concatenaciones, reduciendo a ellas los volúmenes y tratando de explicar las cosas sin salirnos del plano en el que hemos proyectado los volúmenes. Y alegando que es razonable buscar la llave perdida de la casa, no en la oscuridad, sino debajo del farol.

Lo cierto es que la conceptuación económica del fenómeno es la que prevalece, tanto en la *idea oficial* como en las *ideas alternativas*, aunque precisamente lo que éstas critiquen sea su carácter económico. Puede servir como testimonio la definición de la globalización que ofrece la edición 2000 del DRAE: «Globalización es la tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse alcanzando una dimensión mundial que sobrepase las fronteras nacionales.»

Y nadie dejará de admitir que la superficie en la que con más nitidez se dibujan las sombras arrojadas por el «volumen fenoménico» de la globalización, es la superficie del campo global de la economía. Nadie podrá negar que el fenómeno de la globalización se proyecta en figuras relativamente nítidas en el tablero económico. En este sentido, parecería adecuado afirmar que la globalización es un «fenómeno económico», puesto que tiene una «cara económica» indiscutible; aunque

más exacto sería decir que el fenómeno complejo, confuso y oscuro (borroso) de la globalización admite una conceptualización económica comparativamente más precisa, cualquiera que sea el alcance de esta precisión.

2. *Una idea funcional de Economía*

Ahora bien: el nivel de profundidad en el que queremos mantener nuestro análisis nos impide conformarnos con el significado que de ordinario el público y tantas escuelas dan al término «Economía». Por ejemplo: «ajuste y ahorro de los balances», «investigación de los valores de cambio del mercado», «administración de los recursos escasos», «investigación de las rentas marginales del capital invertido», o bien «investigación de los medios y asignación de recursos, más sencillos ("baratos") para obtener un mismo producto o servicio».

No estará de más subrayar que las categorías económicas pueden utilizarse en su campo propio, sin necesidad de una reflexión de segundo grado (filosófica) sobre ellas, es decir, sin necesidad de una idea filosófica de economía. En general, las categorías se mantienen en su campo tecnológico y conceptual, de forma tal que las propias ideas sobre estas categorías ya no son categoriales sino filosóficas. Otra cosa es que la idea filosófica de una categoría actúe inmersa o en ejercicio en el propio técnico o científico, incluso que sea el científico quien intente representarse reflexivamente la naturaleza de la categoría en la que él está inmerso. Sólo podrá tener como evidente que esta reflexión forma parte de la propia categoría quien entienda la reflexión (o el segundo grado) en sentido subjetivo, como un «ponerse ante los ojos conscientemente el objeto». Pero esta reflexión sería un mero epifenómeno.

En el momento en que entendemos la reflexión como reflexión objetiva, es decir, como proyección de un objeto sobre otro objeto, y no sólo sobre la «conciencia subjetiva», entonces se comprende que la reflexión filosófica sobre una categoría no puede circunscribirse a la propia categoría, sencillamente porque necesita confrontarse con otras. De este modo vemos cómo la idea filosófica de las categorías matemáticas no pertenecen a la categoría matemática (ni pertenece al oficio de matemático el análisis de la idea de matemáticas, lo que no quiere decir que el matemático no pueda actuar como filósofo); ni el análisis de la idea de historia corresponde al oficio del historiador, ni

el análisis de la idea de economía corresponde al oficio de economista (lo que no quiere decir que la idea filosófica de la economía pueda dejar de lado al oficio de los economistas).

Es bien sabido que el significado del término «Economía» ha evolucionado, pasando por muy diferentes acepciones que van desde la «economía doméstica» (gobernada, según Aristóteles, por la prudencia y no propiamente por la prudencia monástica, ni por la prudencia política, sino por la prudencia doméstica) hasta la «economía política». Expresión que conserva siempre una sombra de oxímoron cuando se la mira desde la tradición aristotélica. Esto dicho sin perjuicio de que en ciertos textos pseudoaristotélicos, como los *Oikonomica* atribuidos parcialmente a Teofrasto, se distingan ya cuatro clases de economías: la regia o *basiliké*, la satrápica o *satrapiké*, la política o *politiké* y la individual o *idiotiké* (véase la erudita «Introducción» de Juan Gil al *Económico* de Jenofonte, Madrid, 1967, pág. 125). La economía global (o economía globalizada, o economía de la globalidad) sería la última fase de la evolución de la Idea de economía.

La acepción, central hoy, del término «economía» es, sin duda alguna, la acepción correspondiente a la economía política; una acepción que habría ido consolidándose en el siglo XVIII; según Marx y otros historiadores de la economía, la economía política habría comenzado con la fisiocracia y, para ser más preciso, con el *Tableau* de Quesnay. Aun cuando obviamente tiene precedentes anteriores, y entre ellos no faltan los escolásticos españoles (Azpilicueta, Báñez, Mercado). Y no por azar, sino porque fue en España en donde comenzaron a observarse las paradojas, inexplicables desde las doctrinas medievales, de que las ingentes aportaciones de plata de las Américas parecían relacionadas con la disminución de las rentas en España y con el enriquecimiento de otros países europeos. Con todo, y comentando las doctrinas sobre el interés usurario, Keynes advirtió ya la posible relación económica entre la tasa de este interés y la eficiencia marginal del capital.

Podría decirse que fue el Descubrimiento de América el que impuso la escala moderna de la economía política, aunque fuera impracticable el salto hacia ella que habría que dar desde la antigua economía doméstica (*oeco-nomía* a secas). Por lo demás, este salto quedaba enmascarado por la tradicional equiparación literaria (analógica o metafórica) entre la *casa*, como ámbito familiar, y el *Estado*, como ámbito de la sociedad política. Calicatrides (al que cita Stobeo) estableció ya la

correspondencia entre la estructura trimembre de la República (gobernantes, gobernados y auxiliares) y la estructura de la Casa (padre, esposa, hijos). Pero las «leyes» de la economía política son distintas de las leyes de la economía doméstica.

¿No sería posible, sin embargo, regresar hasta una idea funcional de economía tal que nos permitiera tratar, como si fueran valores de una misma función, a los conceptos de la economía doméstica, de la economía política y de la economía globalizada? Al menos es una idea semejante la que verdaderamente nos interesa, en el momento de profundizar en el análisis de la conceptualización económica del fenómeno de la globalización.

«Economía», como es bien sabido, comienza significando algo así como una norma o regla de «administración de la casa». Pero «casa» en el sentido de la «hacienda», que es propiedad de alguien, aunque esta hacienda esté dispersa en diferentes barrios de la ciudad, o en diferentes ciudades. Entre los bienes y propiedades que constituyen esta hacienda, hay que contar —según los *Oeconomicas* de Jenofonte— no solamente a los bueyes, sino también a los enemigos, pues «es propio del buen administrador saber manejar también a los enemigos, de modo que obtenga provecho de ellos». Pero Jenofonte establece ya, de modo terminante, la conexión entre el bien económico, diríamos hoy: su valor de uso, con el mercado, su valor de cambio: «La flauta, si no se vende, no es un bien [económico, de cambio].» Obviamente la concepción de la economía de Jenofonte comprende también a la economía de la empresa particular y, en general, a la economía particular o privada, en cuanto se contrapone a la economía nacional o pública.

El mercado libre podría ser tomado como el núcleo mismo de la idea de economía siempre que entendamos el mercado como el proceso mismo del intercambio de bienes y servicios, cuando este proceso se mantenga de un modo recurrente, sea por modo estacionario, sea por modo ampliativo o expansivo. Para esto resulta imprescindible la invención de la moneda, como unidad de cambio que hace posible el intercambio equitativo, es decir, el intercambio de los bienes y servicios más heterogéneos según relaciones de igualdad, en el sentido económico (simetría, transitividad, reflexividad) y no ya en sentido ético, moral o político.

La recurrencia del mercado tiene una estructura cíclica, cuyos ritmos básicos están marcados, en gran medida, por los ritmos biológicos (de la alimentación, principalmente, cuando nos referimos a los ritmos

circadianos) y sociales. Pero es evidente que la recurrencia del mercado sería imposible sin el mecanismo de provisión incesante de bienes orientados a la reposición y a la expansión. Como los bienes y servicios intercambiables en el mercado son todos ellos «instituciones culturales», que han de ser fabricados o manipulados acogiéndose a normas estrictas, se comprende que el mercado implique necesariamente un sistema organizado de producción. Por último, la distribución de los bienes (dejando de lado aquellos bienes que con Marx podríamos incluir en el sector de los «medios de producción», o con Keynes, sector de los «bienes de equipo») finaliza en los «sumideros individuales», en los consumidores individuales. Otra cosa es que estos consumidores individuales participen inmediatamente de los bienes por su adquisición directa en el mercado, o bien mediatamente, a través de adquisiciones previas por parte de las economías domésticas, familiares, comunales, militares, etc.

Como definición de la idea funcional común a los tres niveles principales que venimos distinguiendo en la economía mantendremos la misma que ya expusimos hace treinta años en nuestro *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972), a saber, la idea de la «rotación recurrente» de bienes y servicios muy heterogéneos, producidos por las fuerzas de producción y ofertados al mercado, y recibidos por los consumidores, constitutivos de la demanda efectiva. Esta rotación real, en la medida en que mantiene su curso, con todos los dientes de sierra que se quiera, constituye el fundamento de un «cierre categorial económico», en la medida en que éste pueda tener lugar.

Y lo que interesa destacar aquí, en el contexto del análisis del fenómeno de la globalización, es que la definición de la economía, en general, por la rotación recurrente, se opone ante todo a la definición de la categoricidad económica según el criterio de la «escasez de los bienes». Richardson, por ejemplo, trataba de reducir el contenido de la «razón económica» al marco del problema de la «asignación de recursos». Pero la escasez no es tanto una propiedad relacional de un lote o stock de bienes o de servicios dados naturalmente, sino la característica de los bienes culturales (según normas) que deben ser producidos. Lo que hará necesaria la razón económica no será tanto formalmente la realidad de la escasez cuanto la existencia de incompatibilidades y de inconmensurabilidades entre recursos acaso superabundantes pero cuya composición coyuntural sea capaz de bloquear la recurrencia del sistema.

Por otro lado, lo que sí parece evidente es que el cierre económico a través de los bienes y servicios, determina de algún modo un «corte» de la categoría económica respecto de la categoría biológica de la reproducción.

3. *Los «valores» de la idea funcional de economía*

Esta idea funcional de la categoría económica, definida por la idea de la rotación recurrente, en el sentido dicho, tomaría valores distintos, y concatenados entre sí en diferentes círculos abstractos de integración, según el parámetro que asignemos a esos «círculos de rotación». Si tomamos los parámetros no ya, por ejemplo, de la naturaleza de los bienes puestos en circulación, sino del radio social en el que cierra un proceso económico recurrente, aunque el cierre sea abstracto, tendremos la siguiente clasificación, de «primera línea»:

(1) Economías particulares o privadas (familiares, de empresa...), cuando el radio del circuito se mantiene en la escala de sociedades familiares o de sociedades particulares de acciones. La rotación recurrente estriba aquí en la misma reproducción cíclica (estacionaria o ampliada) del proceso de rotación de las «haciendas particulares», de un modo indefinido. Las haciendas o empresas particulares están inmersas en un sistema envolvente, forman una red constituida por otras haciendas o empresas particulares, pero también por las haciendas públicas de las economías políticas, y son inseparables de ellas. Pero sería suficiente, para hablar de un cierre tecnológico, que sean disociables, es decir, que sea posible hablar de la subsistencia de la línea evolutiva de la empresa en un medio de empresas privadas o públicas que van destruyéndose o sustituyéndose por otras.

(2) Economías públicas, economías nacionales o políticas. El parámetro de la función «rotación» es aquí el radio del Estado. La economía se circunscribe ahora a la «administración» de la Riqueza Nacional (Adam Smith publica en 1776 su *The Wealth of Nations*). La economía comenzará a ser economía política o economía nacional de los alemanes (*National Oekonmie*). En su versión extrema, la economía política tendería a circunscribirse íntegramente, de modo «autista», a los límites de la propia Nación, y su ideal sería el de la autarquía.

Pero aunque reconozca desde el principio la necesidad del comercio «inter-nacional», la necesidad de las exportaciones y de las importa-

ciones, se interpretará esta necesidad desde la perspectiva del propio Estado, como ocurre en el «Estado comercial cerrado» de Fichte. Más sencillamente, como la necesidad económica que el propio Estado tiene de procurarse recursos, bien sea por una política de importación o exportación, a otros Estados, bien sea por una política colonialista *semicomercial*, bien sea por simple depredación de las fuentes de materias primas, sin dar nada a cambio. Las empresas particulares, incorporadas a circuitos de una economía nacional, estarán controladas por el Estado. El Estado tendrá que conceder licencias de fabricación y, por supuesto, licencias de exportación y de importación (contingentaciones, etc.). Estos métodos de integración de las empresas particulares en la economía nacional suscitarán inmediatamente la resistencia de estas empresas a lo que ellas considerarán como una violación de su libertad y una «intromisión de la política» en la libre economía de mercado. Los debates teóricos entre librecambistas y proteccionistas suscitados en los tiempos de los economistas clásicos (Adam Smith, David Ricardo) no se han agotado en nuestros días.

(3) ¿Y cómo definir las economías globalizadas tal como se nos presentan en esta clasificación? Una respuesta rápida podría ser ésta: por la sustitución de los parámetros nacionales económico-políticos (dados en la perspectiva del «nacionalismo metodológico» descrito por Wallerstein) por parámetros adecuados a las empresas «cosmopolitas» («esféricas», «globales»). Sin embargo, la cosa no es tan sencilla.

Sin duda está muy extendida y arraigada la creencia de que la época de los Estados, nacionales o multinacionales, enfrentados mutuamente por la guerra acabó con la Segunda Guerra Mundial y con la Guerra Fría. En adelante, la confrontación militar entre las grandes Potencias, como Estados Unidos, Unión Europea, Japón, se hará ya impensable: la guerra es cosa del pasado, y habría que tomar en serio la idea del «fin de la Historia». Con la globalización se habría abierto la era del comercio internacional, de las relaciones pacíficas entre las democracias, la era de las empresas globales en las cuales las fronteras políticas comienzan a borrarse y, con ello, la propia idea de la economía política.

Una fábrica de automóviles sitúa el montaje de su marca en un país, con motores procedentes de otros, equipo electrónico de un tercero, tapicería de un cuarto y sede fiscal en un quinto. ¿No es ésta la mejor ilustración del cambio que se habría producido en la estructuración de la economía, que habría dejado, o estaría dejando de ser *política* (al no ir referida a las unidades-Estado de la sociedad política), para

comenzar a ser *civil* (tomando a las empresas globales, internacionales, como nuevas unidades de la economía civil), de la economía de una *sociedad civil globalizada*?

En cualquier caso, una transformación semejante de la economía política es antes una transformación pensada que una transformación realizada. El Estado no ha desparecido de la economía globalizada como tantos ideólogos piensan hoy. A lo sumo, y por ahora, las confrontaciones militares se sustituyen por confrontaciones industriales y comerciales (decimos «por ahora», porque también en vísperas de la Primera Guerra Mundial la interdependencia entre las economías de Francia y Alemania había alcanzado un grado difícil de superar). Es lo que un economista, Edward Luttwak, ha bautizado recientemente como «geoeconomía». Pero la geoeconomía no es algo distinto de la economía política en el época del mercantilismo. Luttwak lo reconoce: «a esta nueva versión de la vieja dualidad entre Estados la he denominado geoeconomía» (*Turbocapitalismo*, *op.cit.*, pág. 171), y añade (pág. 174): «para los burócratas europeos y japoneses, pero de forma creciente también para los norteamericanos, la geoeconomía ofrece el único sucedáneo posible para las funciones militares y diplomáticas del pasado». A esta luz podría leerse la Conferencia de Madrid, celebrada en el 23-24 de octubre de 2003, impulsada por la ONU, con vistas a ayudar a la reconstrucción del Irak: los Estados que meses antes habían en la ONU condenado severamente a Estados Unidos, Inglaterra y España, acudieron sin embargo a Madrid a preparar la recaudación y distribución de fondos (calculados en 40.000 millones de dólares) entre las empresas de diferentes Estados, dispuestos a contribuir a la reconstrucción. No faltó la presencia en esta Conferencia, presidida por Kofi Annan y Ana Palacio, de los grupos de manifestantes antiglobalización.

Pero no es esto solamente. Es preciso trazar una línea de frontera entre la perspectiva meramente *material* en la utilización de las categorías económicas (y en este caso «economía globalizada» significará, por ejemplo, un sistema en el que existen «empresas globales», «ayudas financieras globales» de organismos internacionales tales como FMI, OMS, FAO.,.), y una perspectiva *formal* en la utilización de esas mismas categorías económicas; perspectiva que obligará a mantener vinculadas las categorías económicas a la idea filosófica de la economía que haya sido adoptada, en nuestro caso, a la idea de la rotación recurrente de los intercambios. Por supuesto, la idea formal de economía

sólo tiene sentido cuando sea capaz de incorporar (críticamente) los conceptos categoriales materialmente utilizados.

Y en este punto se nos manifiesta directamente la borrosidad o ambigüedad que afecta a la idea de «economía globalizada», cuando no distingue (no sabe, no quiere o no puede distinguir) entre economía globalizada en sentido material, y economía globalizada en sentido formal. ¿Qué puede significar en efecto «parámetro planetario» en economía? Directamente, esta idea nos llevaría a postular un Estado universal y único, de radio planetario, asociado al «Género humano», sin que por ello pudiera quedar al margen de la rotación sistemática de los bienes y servicios; y entonces su administración podría ser llamada «global».

Pero como este Estado universal no existe, no podemos hoy por hoy definir la globalización desde el punto de vista de las categorías económicas, de este modo. No podemos, sobre todo, plantear siquiera la cuestión de la recurrencia, estacionaria o ampliada, de esa supuesta economía global. Y, sin embargo, si no se tiene en cuenta esa recurrencia, no tendrá sentido, desde nuestras premisas, seguir hablando de economía globalizada, de economía a escala global, salvo en un sentido puramente material.

Acaso lo mejor fuera retirar sencillamente la pretensión de definir la globalización en el marco de las categorías económicas (puesto que ello nos conduce a la idea de una globalización económica cosmopolita, que es ucrónica), y atenernos a las definiciones políticas, culturales, lingüísticas, etc. de la globalización.

En cualquier caso, conviene constatar que la extensión universal (cosmopolita) del mercado ha sido el objetivo de empresas particulares (no estatales); aunque muchas veces se trata de empresas particulares que, en realidad, son parásitas del Estado.

Ahora bien, esta universalización del mercado es muy anterior a la que en nuestros días consideramos como propia de la globalización (la universalización de empresas tales como IBM, Microsoft, Merck, del sector farmacéutico, o General Motors). El desbordamiento de las fronteras nacionales, por parte de las empresas particulares, es muy anterior a lo que convencionalmente llamamos «época de la globalización». Baste como prueba este párrafo de un manual de Economía política muy anterior a la Segunda Guerra Mundial: «El gran industrial de nuestros días, no vende para un mercado limitado y conocido, sino para el mercado universal; porque expende sus productos hasta en las comarcas más remotas, y se encuentra ante un problema insoluble; tiene que adaptar su producción a la demanda [incluso en el caso de ser una "empresa perfecta", es decir, que no produce bienes previamente pedidos en concreto, "sino que ordena a los trabajadores que produzcan artículos que son puestos inmediatamente a la venta"], pero desconoce la cuantía de ésta... El único norte que le sirve de guía es el precio del artículo. Si éste sube, puede conjeturar que existe mayor demanda de su producto y se esforzará por producir cuanto pueda y lo más rápido que le sea factible para que nadie pueda aventajarle. Y como todos hacen lo mismo, el mercado se satura en muy poco tiempo y se paraliza la venta. Entonces comienzan las bajas de los precios, las bancarrotas, las limitaciones de la producción y los despidos en masa de los obreros.» El autor (F. von Kleinwächter, *Economía política*, trad. de la cuarta edición alemana, Barcelona, 1940) termina considerando acertada la organización de cárteles y *trusts* que no exageren el régimen de monopolio.

En resumen: más de setenta años antes del «estallido» de la globalización, se describen claramente en los manuales de economía *fenómenos* de mercado universal, que no se llamaban de este modo. ¿Qué es entonces lo verdaderamente nuevo de la globalización? ¿Una mera diferencia de grado, de detalle, por ejemplo, una mejora en los análisis de mercado internacional, o de los métodos para atajar las crisis, o una diferencia de estructura? Las diferencias de grado (en velocidad de las transacciones, descolocación de las empresas, incremento del capital financiero) son evidentes, pero ellas solas no bastarían para establecer una diferencia de estructura entre las empresas universales de las primeras décadas del siglo XX y la globalización de la última década.

4. *Un ensayo de definición de la Globalización como concepto económico*

Las ideas expuestas sobre la Economía, en general, nos permiten ensayar una reconstrucción del concepto económico de Globalización que, obviamente, según lo dicho, no podrá confundirse con la idea de Economía global, correspondiente a la tercera clase de nuestra taxonomía (véase más abajo §4). Esta tercera clase nos remite, o bien a una idea ucrónica de globalización (económica y cosmopolita), subordinada a la instauración de un Estado universal, o bien a un régimen de anarquía universal autogestionaria de la economía mundial. Como

estas situaciones son inexistentes, no podemos definir por ellas el *fenómeno* de la globalización, al menos, en la parte de él que se supone está ya «en marcha», es decir, que es «realmente existente».

Pero podemos intentar definir la globalización en el marco de las categorías económicas, de un modo positivo, dejando de lado la globalización cosmopolita, en su sentido formal. Lo que ocurre es que la globalización positiva, así definida, ya no podrá ser considerada como una globalización (cosmopolita) sino como una globalización que sólo lo es, en cuanto globalización económica, de un modo material y en su sentido límite.

Lo que llamamos economía global o globalizada, en sentido positivo, poco tiene que ver con la globalización económica, en sentido ideológico (que es, por otra parte, el que configura el fenómeno de la «globalización oficial»). Y esto es debido, como veremos en párrafos posteriores, a que la idea de globalización tal como se sobreentiende, tanto por sus promotores como por sus detractores, no es una idea económica, sino que desborda las categorías económicas.

De donde concluimos que si queremos mantenernos en el ámbito positivo de las categorías económicas, tendremos que atenernos a un concepto económico de globalización que no rebase el nivel de lo que hemos llamado globalización económica en sentido material, que se ajusta teóricamente a la modulación de la globalización recíproca, y prácticamente a la modulación de la globalización dispersiva, no recíproca.

Por lo demás, este concepto positivo de globalización, que coordinamos con lo que hemos denominado «idea oficial» de globalización, es el que utilizan de hecho los propios economistas cuando analizan el fenómeno de la globalización. Cuando, por ejemplo, acuñan el concepto de «deslocalización de las empresas globales», frente a la empresa concentrada, o el concepto de «desintegración de la producción», frente a la fábrica de producción integral, o el concepto de «*dumping* social», frente al concepto de «*dumping* político», o el concepto de «empresa global» frente al concepto de «empresa multinacional».

Pero todos estos conceptos son conceptos económicos en su sentido material, que sólo reciben el significado de momentos, aspectos o fases de un supuesto proceso de globalización cosmopolita cuando se les considera integrados precisamente en la idea de globalización cosmopolita.

Cuando se pone entre paréntesis esta idea, entonces o bien esos procesos pierden todo su significado globalizador (el *dumping* social es sólo un mecanismo particular de política oportunista de ciertos países

subdesarrollados), o si conservan el significado globalizador es sólo en sentido particular y no pletórico, a la manera como decimos que la empresa Coca-Cola «ha globalizado su producto» porque éste se distribuye en los cinco continentes y porque sus plantas de fabricación están también dispersas por todo el planeta.

Ahora bien, en cualquier caso, ya al hablar de globalización extensional o intensional, particular o integral, parece evidente, según lo que hemos expuesto, que la globalización económica, en su sentido positivo, no podrá considerarse definida en función de esa idea límite de globalización universal (en extensión) o integral-pletórica (en intensión) correspondiente al tercer valor de la idea global de economía que estamos utilizando, el que llamamos economía global cosmopolita, dado el grado de borrosidad que este límite mantiene respecto de la actualidad económica realmente existente.

Puede afirmarse que quien toma este supuesto estado global cosmopolita como punto de partida para hablar de la globalización económica de nuestro presente, es porque está tomando ese estado global cosmopolita como fondo para definir la supuesta globalización del presente; un fondo metamérico respecto del sistema de las economías nacionales del presente, y respecto del cual, «por descuento», se reobtendrán las dimensiones de estas economías del presente. Un presente que se considera como globalizador porque, «aunque no ha llegado a la globalización cosmopolita», está, se supone, en su camino, y se define por su destino, como se define desde Madrid, por su terminal, «el avión hacia Atenas». Es decir, se define por su *terminus ad quem*, aunque todavía no haya llegado a Atenas. Por cierto, cuando el avión aterrice en el aeropuerto Venizelos, ya no podremos llamarlo «el avión hacia Atenas», salvo que «el avión» designe aquí la línea que repite sus vuelos, es decir, la «clase de los aviones» que parten cíclicamente de Madrid a Atenas, pero no cada avión en particular (como veremos más tarde, los conceptos procesuales de índole terminal son «aureolares», sin que de ello se siga que todo concepto aureolar es un concepto terminal).

Para definir, como concepto económico positivo, el fenómeno de la globalización, tenemos que tomar como fondo no su (supuesto) *terminus ad quem* (metamérico) sino su *terminus a quo* suficientemente delimitado. La tesis que mantenemos en este libro es la siguiente: el fenómeno de la globalización, conceptualizado en el ámbito de las categorías económicas, se dibuja desde un fondo dado *a parte ante*, y cuya definición económica se constituye precisamente a partir del segundo

valor de la idea funcional de economía que hemos expuesto, a saber, el de la economía nacional. *Para definir el concepto de globalización será necesario partir no ya sólo de una economía nacional, sino del sistema de las economías nacionales de algún modo interrelacionadas.* Y diríamos más: las definiciones no metafísicas a las que de hecho se atienen los economistas cuando hablan de la globalización económica (aun cuando ellas sigan oscuramente inmersas en la idea de la globalización cosmopolita) toman también, de hecho, como fondo el sistema (diamérico) de las economías nacionales.

La idea de un sistema de economías nacionales (o políticas) excluye el aislamiento o autarquía de las economías interrelacionadas. El concepto de mercado internacional presupone precisamente la interacción (intercambio) de economías nacionales diferentes, que mantienen su estructura política precisamente a partir del mercado internacional, con las restricciones oportunas (tarifas aduaneras, contingentación, etc.). Conviene advertir que este *fondo* (sistema de las economías nacionales) del *fenómeno* de la globalización económica no funciona como tal, respecto de otros procesos llamados también de globalización, como pueda serlo la llamada globalización lingüística, o religiosa o artística; procesos en los cuales las fronteras entre los Estados tienen otro sentido.

Es en función de este sistema de economías nacionales interrelacionadas como se configuran también otros conceptos o modelos. Por ejemplo, concepto de las sociedades multinacionales, en el que se han distinguido dos modelos, el vertical y el horizontal.

Las empresas multinacionales, en tanto siguen inmersas en los marcos de las economías nacionales, no pueden confundirse con las llamadas empresas globales.

§3. La idea de globalización desborda las categorías económicas

1. *La Idea de globalización desde coordenadas biológicas (ecológicas)*

En cuanto concepto económico, venimos diciendo, el *fenómeno* de la globalización y la idea de globalización (tanto la «oficial» como la «alternativa») se dibujan sobre el fondo de los Estados nacionales (véase más abajo §6, 5) y secundariamente multinacionales; por su-

puesto, cuando hablamos de «economías nacionales» tomamos la Nación en el sentido de Nación política, pero no en el sentido de la nación étnica, como pretenden algunas economías «regionales» que se quieren desvincular del Estado al que pertenecen (para el concepto de «Nación política» puede verse nuestro libro *España frente a Europa*, Barcelona, 2001, págs. 108-152).

Sin embargo, el fenómeno de la globalización no se circunscribe a su concepto económico establecido en función de las economías nacionales que, en nuestra época, tienen asiento en la ONU. Otros aspectos, acaso más importantes aún del fenómeno de la globalización se nos manifiestan al margen de esas unidades políticas (o económico-políticas) que se nos aparecen constituidas como Estados nacionales. En estos otros sentidos es como suele hablarse, por ejemplo, de la «globalización lingüística», sobre el fondo del «sistema de las lenguas vivas del planeta», cuyas partes no se superponen con el sistema de los Estados nacionales, pero también de la «globalización étnica», sobre el fondo del «sistema de las razas humanas», tal como se exponen en la antropología física, o de la «globalización religiosa», sobre el fondo del «sistema de religiones» de la Tierra. También de la «globalización tecnológica», sobre el fondo de la diversidad de culturas, o incluso de la «globalización política», para referirse a la extensión progresiva de la democracia parlamentaria a todos los países.

Más aún: algunos intentan ampliar el concepto de «globalización», aun con peligro de desvirtuarlo, a las categorías biológicas, a los animales, a los vegetales, a los hongos y aun a los protoctistas. En la medida en que la globalización es un proceso de difusión y las «plagas» son también procesos de difusión, podríamos, en efecto, considerar a las plagas como el paralelo biológico de la globalización de las instituciones culturales. Pues una plaga es el proceso de proliferación y extensión de una especie inicialmente circunscrita a un ecosistema, a otros ecosistemas vecinos y de modo recurrente cuando se dan las circunstancias adecuadas. No se trata de un proceso simple de «expansión espontánea», se trata de un proceso complejo en el que hay que hacer intervenir la dialéctica de las poblaciones de un biotipo dado con las poblaciones de su entorno y, por tanto, con la naturaleza de ese mismo entorno. Así, al desaparecer las aves rapaces proliferan, en una región dada, las ratas o los conejos; o al introducir una especie en un ecosistema sin controles dados pertinentes, su propagación podrá tomar la forma de plaga que conduce a su «globalización» a otros lugares de la Tierra: se citan los ca-

sos del conejo en Australia, del ciervo en Nueva Zelanda, o de la lamprea, introducida involuntariamente en los grandes lagos americanos, con grave daño y extinción de otras clases de peces. Asimismo, el proceso de la expansión del hombre, por toda la «redondez de la Tierra» a partir de sus ecosistemas originarios, podría considerarse como «la mayor plaga de la historia». Leemos en el libro de Jaime Terradas, *Ecología hoy* (Barcelona, Teide, 1982; prólogo de Ramón Margalef): «la especie humana tiene en muchos aspectos el comportamiento de una plaga. Es un hecho frecuente que ciertas especies, en equilibrio hasta un determinado momento dentro de un ecosistema, se convierten en plagas al desaparecer los controles o mecanismos de *feedback* que mantenían a la población dentro de unos límites definidos. La tasa de mortalidad de la especie, en buena parte dependiente de la existencia de tales controles, disminuye entonces bruscamente».

Algunos historiadores, estudiosos del fenómeno de la globalización, regresan con frecuencia, cuando intentan obtener una «visión de conjunto» de sus problemas, precisamente a esta perspectiva ecológica, desde la cual, la globalización resulta reducida a la categoría de «plaga humana» o de instituciones suyas: «... para entender la historia del mundo —escribe Julio Pérez Serrano—, que no es otra cosa que un proceso de globalización de la especie humana a escala planetaria, es ineludible referirse al importante papel desempeñado en este proceso por el uso común del espacio transatlántico, desde finales del siglo XV» (en el colectivo *Entre imperios anda el juego*, editado por F. M. Pérez Herranz y Santacreus, Alicante, 2003).

Ahora bien, en el momento en el cual el proceso de globalización, con sus secuelas de contaminación, destrucción de selvas, de ríos, ecosistemas, capa de ozono, etc., se inserta en el proceso general de la propagación de la «plaga humana» (inserción ampliamente ejercitada, no sólo por historiadores, sino por tantos ecologistas antiglobalización, aunque con representaciones no siempre coincidentes) estaríamos, en lo tocante a la globalización, en la misma disposición en la que se encuentran, en lo tocante a la guerra, los etólogos cuando se empeñan en ver a la guerra como un simple caso particular de las luchas entre animales. Estaríamos ante una «filosofía ecologista de la globalización», homóloga a la «filosofía etológica de la guerra», de la que ya hemos hablado. No cabe duda que muchos de quienes militan en los movimientos antiglobalización y antiguerra, se acogen a estas filosofías etológicas o ecológicas.

2. *Retorno a las categorías históricas en el análisis de la Idea de Globalización*

El regreso, desde los fenómenos de la Globalización, a coordenadas que desbordan el campo antropológico (el campo histórico, político o económico) arrastra el peligro de desvirtuar la Idea de globalización, en su sentido «fuerte». También arrastra el peligro de enmascarar los mecanismos específicos de la globalización, y aun el significado ideológico de la idea de globalización, a cambio de una visión filosófico-biológica o antropológico-genérica de la misma.

La conceptuación económica del fenómeno de la globalización, considerada desde la perspectiva de la Idea de «Globalización oficial» (de la que partimos), se nos presenta, como ya hemos dicho, como una «proyección» sobre el plano de las categorías económicas, de un volumen de fenómenos mucho más complejo. Es en este sentido en el que decimos que el fenómeno de la globalización desborda las categorías económicas desde las cuales, sin embargo, habría comenzado a ser conceptualizado.

Pero las categorías económicas que consideramos no son algo distinto de las categorías de la economía política. Lo que nos obliga a suscitar inmediatamente la cuestión: ¿acaso las categorías de la economía política no desbordan también las categorías económicas puras, la idea puramente funcional de economía? Y, si esto fuera así, el desbordamiento que el fenómeno de la globalización suponemos significa respecto de las categorías de la economía política, no representaría tanto un desbordamiento de los conceptos económicos, cuanto la recuperación de esas mismas categorías. Lo que nos permitiría la inmersión en su inmanencia, una vez liberadas de los marcos políticos que las vienen constriñendo.

Nos enfrentamos así a la cuestión de la naturaleza de las categorías en lo que respecta a la independencia mutua de sus leyes, a su inmanencia. Categoricidad dice disociabilidad: las relaciones geométricas, dadas dentro de las categorías matemáticas, se construyen con absoluta independencia de las leyes de la física o de la química de los cuerpos que las encarnan, y por ello son disociables de éstas. Pero disociabilidad no es lo mismo que separabilidad. Las relaciones geométricas son inseparables de los cuerpos, y por tanto de la estructura física o química de los mismos. Las categorías de la economía política son, dicho de otro modo, unidades abstractas, aunque objetivas y esto ya había sido reconocido por los mismos «fundadores».

La cuestión no se resuelve, sin embargo, postulando la necesidad de contemplar la concurrencia o yuxtaposición de las categorías en la realidad concreta, como si esta realidad concreta pudiera ser concebida como «mezcla enciclopédica» de diversos factores categoriales, una mezcla de la que acaso pudieran resultar características emergentes capaces de desbordar las mismas categorías originarias. Por ello dudamos de la posibilidad de tratar el fenómeno de la globalización como un resultado emergente de la composición o mezcla de muy diversas categorías o factores económicos, políticos, lingüísticos, tecnológicos, religiosos...

Por supuesto, el grado de involucración de unas categorías respecto de otras es muy variable. Las categorías matemáticas son acaso las que se despliegan con el grado más bajo de involucración posible respecto de otras; y aun así no podríamos hablar de un grado cero de involucración puesto que, por ejemplo, las unidades aritméticas no son pensables al margen de toda representación de cuerpos físicos finitos. Las categorías biológicas, sin perder su inmanencia, están ampliamente involucradas con las categorías químicas o cristalográficas.

Las categorías económicas tampoco, menos aún, podrán desplegarse en una supuesta inmanencia pura. Están necesariamente involucradas con otras categorías, por ejemplo lingüísticas. Por consiguiente es mera fantasía comenzar acogiéndose a unas supuestas categorías puras de la economía política para ulteriormente hablar de las «limitaciones» a las cuales esas categorías habrán de someterse en la sociedad tribal, por ejemplo, limitaciones que nos permitirían reconstruir la «economía de la prehistoria» en el sentido de Herskowitz. Porque el proceso es el inverso. Es a través de las sociedades pre-estatales o no estatales, por ejemplo, a través de las iglesias cristianas en la Edad Media, como las categorías económicas pudieron desarrollar instituciones crediticias o bancarias sobre las cuales organizaron posteriormente las categorías de la economía política: los templos desempeñaron muchas veces la función de bancos, y las normas eclesiásticas sobre la usura no constituían una simple limitación de las leyes económicas sobre las tesis del precio del dinero, sino una canalización de estas leyes como Keynes, que ya hemos citado al respecto, advirtió.

Pero hablar de economía política, es decir, de economía funcionando en el marco de las sociedades políticas, de los Estados, *es tanto como hablar del régimen de involucración de las categorías económicas con las categorías políticas*. Por tanto, cuando decimos que el fenómeno de la globalización desborda las categorías económicas queremos decir que desborda las categorías de la economía política.

Al ponerse en relación una economía política con otras diferentes, se harán visibles las involucraciones sociales (étnicas, culturales, etc.) en el campo de las economías políticas relacionadas. Este tipo de involucración puede considerarse característica de la globalización oficial. De estas globalizaciones resultan efectos indeseados e imprevistos. Como los que consideró Thomas Friedman, al exponer su modelo de los cuatro lados correspondientes a cuatro tensiones de la globalización (libre cambio / proteccionismo; red de seguridad / sálvese quien pueda) en su libro *The Lexus and the Olive Tree* (Nueva York, Farrar, Strauss, Giroux, 1999). En efecto, la exportación a los países subdesarrollados de empresas e instituciones capitalistas —occidentales—, bien probadas en este hemisferio del Mundo, a fin de ayudar a aquellos países en su desarrollo y desviarlos de su probable deslizamiento hacia el comunismo —exportación que comenzó ya en las décadas de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial y se incrementó tras la caída de la Unión Soviética, sólo podía llevarse a cabo técnicamente por personas formadas en las economías capitalistas pertenecientes a etnias «occidentales», de raza blanca principalmente, pero también chinos, por ejemplo, incorporados a sociedades desarrolladas. La condición de estos grupos de expertos o empresarios no producía en sus propios Estados diferencia de potencial específicamente étnico: Bill Gates y su grupo no generaron ninguna tensión étnica en Estados Unidos. Por el contrario las encuestas revelaron que la gente veía con buenos ojos el triunfo de un compatriota. Pero cuando los grupos de expertos occidentales desembarcan en los países subdesarrollados, sus resultados provocan muy pronto tensiones étnicas y un malestar característico atribuido a la globalización. Amy Chua lo describe así: «... la extensión mundial de los mercados y la democracia es una causa agravante y principal del odio grupal y la violencia étnica. En las numerosas sociedades del mundo que poseen una minoría dominante del mercado, los mercados y la democracia no se refuerzan mutuamente. Puesto que en estas sociedades los mercados y la democracia benefician a grupos étnicos distintos, el intento de establecer una democracia de libre mercado provoca condiciones muy inestables y explosivas. Los mercados concentran una enorme riqueza en manos de una minoría foránea, lo cual fomenta la envidia y el odio étnico en las mayorías a menudo crónicamente pobres» (Amy Chua, *El mundo en llamas*, Ediciones B, 2003, pág. 32). Lo que no queda claro en el análisis de A. Chua es el supuesto enfrentamiento entre «mercado» y «demo-

cracia», puesto que es muy dudoso que en los casos que ella considera (Zimbabwe y los blancos, Filipinas y la minoría china, Yugoslavia y los croatas, Nigeria y los ibos, África occidental y los libaneses, Rusia postcomunista y los judíos...) pueda hablarse de «mercado libre» y de «democracia parlamentaria». Y «pedir más democracia», como pide Chomsky, para lograr una globalización más justa que la que ha emprendido el «neoliberalismo» es pedir la Luna si al mismo tiempo no se extiende el mercado libre que se atiene a las leyes de la economía neoliberal.

En todo caso, las tensiones y resentimientos étnicos que la globalización genera en estas situaciones de desnivel no conducen a la guerra; conducirán, a lo sumo, a revoluciones internas a cada país, a «guerras civiles». Otra cosa ocurre cuando los Estados en guerra o próximos a ella aprovechen las tensiones étnicas generadas por la globalización para incorporarlas a su propia estrategia.

3. *La Economía política no funciona al margen del Estado*

Desde el momento en el que suponemos que las categorías de la economía equivalen hoy prácticamente a las categorías de la economía política, podemos explicar las razones por las cuales puede darse la apariencia de que las «leyes de la economía política» pueden confundirse constantemente con unas leyes de la economía, en general. Y las razones se encuentran, principalmente, en las circunstancias en las que comenzaron a tomar la forma de una ciencia (o de disciplina autónoma, respecto de la ética o de la moral) los análisis sobre las categorías económico-políticas en la época moderna (el segundo parámetro de la función «rotación recurrente» del que hemos hablado anteriormente). Son las circunstancias propias del «Estado mínimo», del *laissez faire* fisiocrático, y más tarde del «Estado gendarme» del liberalismo, y después del neoliberalismo (Hayek, etc.). Frente a los Estados intervencionistas, que siglo y medio después propugnaron tanto la ecoconomía socialista soviética, como las economías keynesianas, o las economías fascistas o nacional socialistas, con sus secuelas del estado de bienestar, el liberalismo pudo creer en la posibilidad de una economía libre «entregada a sus propias leyes», sin empresas subvencionadas, sin tipos de interés establecidos por decreto, sin control de los precios de mercado por leyes de tasas, o por monopolios o por mecanismos *dumping*, etc.

Pero la oposición, tantas veces señalada, entre el liberalismo económico radical y el centralismo de la economía totalitaria es, según lo dicho, una oposición ficticia entre términos imaginarios. Porque jamás podría admitirse una economía libre (pura, «no involucrada») como tampoco puede admitirse una economía totalmente controlada. El concepto de Estado totalitario, introducido por el fascismo mussoliniano, incluso en sus dimensiones económicas, es un puro concepto límite: ningún Estado puede *agotar* íntegramente el juego de operaciones y relaciones (incluyendo las económicas) de la «sociedad civil». El concepto de «economía política libre» en el Estado liberal, es una contradicción en los términos; porque la economía política, aun la del Estado gendarme del liberalismo, sigue siendo política. Y sin la involucración del Estado sería imposible la rotación recurrente en régimen de economía política.

En efecto, no es posible hablar de una economía política sin una moneda de curso legal y obligatorio. Pero sólo el Estado establece esa moneda, determina las unidades monetarias, las reconoce e impone su utilización en el mercado. Y solamente los acuerdos entre Estados pueden lograr que las monedas de un Estado se confundan con las monedas de otros Estados. Otra cosa es que alguna moneda exterior al Estado se convierta de hecho en unidad de cambio; sin embargo, esta moneda de cambio seguirá siendo moneda tutelada por un Estado (por ejemplo el dólar por Estados Unidos o el euro por los Estados de la UE).

El Estado no sólo establece la moneda como parte formal del sistema económico. También, en su papel de Estado gendarme, hace posible que se mantengan a salvo los mercados de los asaltos de los que permanecen fuera de las cadenas de producción o distribución. Mediante la escolarización obligatoria hace posible la conformación de los individuos como productores y consumidores; mediante la política de seguridad social permite la subsistencia (incluyendo el *panem et circenses*) de una población que de otro modo causaría el desplome del sistema. El Estado crea además las infraestructuras (ferrocarriles, autopistas, líneas de alta tensión) sin las cuales la economía de mercado no podría funcionar.

En resolución, lo que se llama «Estado liberal» o «economía libre» (del Estado) es una ficción que sólo tiene un sentido comparativo (respecto de los Estados llamados intervencionistas o socialistas), en el contexto de la gradación de involucraciones de las categorías económicas en las categorías políticas. La diferencia entre un Estado liberal y un Estado socialista no es una diferencia entre economía libre y economía

intervenida; más bien es una diferencia entre «economías intervenidas», según determinadas proporciones. Con la paradoja de que las tan debatidas cuestiones en nuestros días relativas a la privatización de autopistas, cadenas de televisión, o empresas productoras de energía, no tienen un significado «procapitalista» mayor que el que pueda tener su estatalización o nacionalización, si se tiene en cuenta que esta nacionalización, desde el punto de vista de la economía política, al menos en un Estado democrático, puede resultar ser, según la coyuntura, aún más favorable al capitalismo que las privatizaciones. Según esto, la diferencia entre una economía liberal y una economía con planificación central, tipo soviético, no será tanto una diferencia económica cuanto una diferencia política. Las leyes económico-políticas seguirán funcionando aproximadamente del mismo modo en ambas situaciones.

La apariencia de una economía libre que funciona entregada a las leyes puras del mercado es una ilusión derivada de que esa economía, en el marco de la economía política, se comporta como si estuviera sometida a leyes naturales. Pero tales leyes son en rigor leyes económico-políticas, lo que es evidente cuando nos referimos a las leyes tributarias. Las empresas, en los cálculos de sus proyectos, tendrán en cuenta los impuestos, pero no necesariamente tanto a título de ley económica sobre el precio del dinero, cuanto a título de los costes previos, previstos o naturales. Estos costes siguen siendo económico-políticos, como lo es toda la acción del Estado que envuelve, canaliza y tutela el «libre juego» de las leyes económicas.

4. *Si la globalización desborda los Estados, ¿no desborda también la Economía?*

El fenómeno de la Globalización desborda, por tanto, la misma conceptualización que de él podemos alcanzar dentro del ámbito de las categorías de la economía política. El fenómeno de la globalización, como tercer valor de la función «rotación recurrente», que tomamos como criterio de la idea de Economía, comienza muy pronto a necesitar una ampliación, transformación o distorsión del régimen económico-político. Transformación que muchas veces es contemplada, aunque sea ideológicamente, como una superación del propio régimen. Algunos llegan a hablar de que la globalización económica representa la extinción del papel del Estado en Economía. Esto recuerda a la idea pa-

ralela de quienes pensaban que la economía soviética desembocaría en un sistema universal en el que el Estado habría desaparecido.

De hecho, tras instituciones económicas plenamente integradas en la economía política, como las empresas nacionales y aun las multinacionales, aparecen nuevas instituciones, las «empresas globales», entre las más señaladas, que aparentemente ya han perdido toda conexión con las economías políticas. Aparentemente: porque parecen «flotar» en un sistema económico cosmopolita en el que los Estados ya no intervendrían. Sin embargo, siguen siendo los Estados los que ofrecen las infraestructuras, y los que mantienen el orden policíaco y militar. Sin contar que los propios trabajadores, obreros y ejecutivos de estas «empresas globales» siguen siendo ciudadanos de cada Estado, en el que han nacido, se han educado y en cuyo ámbito mantienen sus intereses familiares (no son ciudadanos de ningún «Estado global»): por tanto es a un Estado determinado al que pagan sus impuestos y del que reciben los beneficios del estado de bienestar, que afectan directamente a su economía doméstica.

Sin perjuicio de que muchas «empresas globales» hayan desarrollado un ideario propio y hasta un himno que sus empleados cantan «con ardor» en sus asambleas internacionales —ceremonias que ideológicamente pueden producir en los empleados el sentimiento de pertenecer a un orden que está más allá de los anticuados Estados políticos nacionales—, los empleados siguen adscritos a sus propios Estados, y en ellos tienen que participar de sus ceremonias y hasta movilizarse en su defensa, en caso de conflicto armado, con el ardor de su himno nacional. De hecho, las «*GLO-COS*» (*Global Companies*), según las características que utiliza el banco de negocios Goldman Sachs para definirlas, han de tener una «dimensión local», es decir, han de ser percibidas en cada país como una empresa local y no como una división de una empresa extranjera. Podría decirse que la ideología de las empresas globales respecto de los Estados que las amparan, las hace parasitarias de estos Estados, reproduciendo la situación de algunas organizaciones eclesiásticas internacionales, que ideológicamente pertenecían a la Ciudad de Dios, pero que realmente parasitaban a las Ciudades terrenas. Ambiguas relaciones de la llamada «sociedad civil» o «tercer sector» con respecto a la «sociedad política».

Para declarar en una fórmula nuestra propia hipótesis: la idea de globalización cosmopolita, en sentido positivo, tal como ha ido desarrollándose a lo largo de los tres últimos lustros, no es propiamente una idea económica pura, sino una ideología política cristalizada (puesto que tiene múltiples precedentes) a raíz del derrumbamiento de

la Unión Soviética. Por de pronto hay que subrayar que la realidad de la Unión Soviética, como un Estado comunista «realmente existente» (en la fórmula de Suslov) impedía hablar, de hecho, de una «economía global», puesto que el mercado soviético y el de los países de su área (COMECOM), y en parte el chino, representaban un bloqueo para una globalización capitalista efectiva. Pero el Estado soviético, el comunismo y, a su modo, el Estado chino, mantenían también un inequívoco proyecto de globalización, si bien de índole predominantemente política, mediante el apoyo a los movimientos de liberación nacional, la guerra fría, la conquista del espacio, la superación en las tasas de desarrollo cuanto al producto interior bruto, etc. Desde el «bloque capitalista» el proyecto de globalización cosmopolita comunista era percibido simplemente como imperialismo.

Es el derrumbamiento de la Unión Soviética el que, a la vez que abría un inmenso mercado a la globalización económica (que ya se había iniciado en China en la época de Nixon), determinó la formación de la ideología de la penetración capitalista en el antiguo bloque comunista como una alternativa democrática vinculada a una globalización e incluso una mundialización de la sociedad occidental. (Mientras que el término «globalización» mantiene siempre sus vinculaciones a las categorías económico-políticas, el término «mundialización» descubre mejor los componentes de la nueva ideología.)

En cualquier caso cabría concluir que la idea de globalización (cosmopolita) se fue conformando como alternativa a la idea de Universalismo (o internacionalismo) comunista: la extensión del comunismo a todo el Género humano. Y así como desde el bloque capitalista (desde Occidente) el socialismo era percibido como un eufemismo del imperialismo soviético, así ahora (si no desde el bloque comunista, ya desintegrado, sí desde sus epígonos y simpatizantes) la Globalización será preferentemente percibida como un eufemismo del imperialismo norteamericano. Sin duda hay otras formas de percibir la globalización cosmopolita; de estas formas hablaremos en el §4.

5. *La Globalización cosmopolita*

Pero son precisamente estas circunstancias que conformaron la idea (la ideología) de la Globalización cosmopolita las que obligan inequívocamente a desbordar el horizonte económico, y no sólo el económico-político, en el momento del análisis del fenómeno. Por lo demás, este análisis tendrá que referirse a los componentes que efectivamente se encuentren en el fenómeno; no podrán «sobreañadirse» al fenómeno mismo. Esto no significa que los componentes ideológicos de la «idea oficial» cosmopolita de globalización hayan de estar explícitos en ella; es suficiente que estén implícitos, es decir, *ejercitados*, aunque no estén *representados*.

Y difícilmente pueden estar representados por aquellos economistas que se mantienen en el tablero de las categorías económico-políticas. Sin embargo, nos parece evidente que la Idea de «Globalización cosmopolita», tal como es ejercitada *emic* por los propios agentes técnicos de la globalización económica y política, contiene, por de pronto, un componente *historiográfico* esencial, más o menos oscuramente percibido. Es en virtud de este componente historiográfico por lo que la globalización, desbordando el campo estricto de la economía, comienza a utilizarse como una categoría orientada a señalar una línea histórica de frontera entre el presente de la «supuesta» globalización cosmopolita en marcha y las épocas anteriores a la globalización.

Decimos, en consecuencia, que es en la misma conceptuación económica de la globalización, como desbordamiento, en el presente, de las categorías de la economía política, en donde tiene lugar el desbordamiento de estas mismas categorías económicas. Es en el momento en el que el desbordamiento del presente comienza a ser interpretado como desbordamiento de un pretérito histórico, en el que situamos a un Género humano que aparece disperso; «fuera de sí» («alienado», decían los comunistas, desde otras coordenadas). Esta disgregación de la Humanidad en partes enfrentadas habría culminado en la época de los «Bloques», en la época de la Guerra Fría y de la Conferencia de Bandung. Con la globalización habría comenzado una nueva época, la de la verdadera «modernidad» —percibida por algunos como posmodernidad—; por eso decimos que la Idea de Globalización tiene incorporado un componente historiográfico.

Un componente historiográfico que podríamos ver como la obligada transformación del componente historiográfico que también estaba incorporado indisolublemente a la ideología del comunismo «realmente existente». La Revolución de Octubre fue considerada, en efecto, por sus agentes *como la fecha del comienzo de una nueva era de la historia* (incluso, a veces, como el principio del fin de la prehistoria de la Humanidad, de su alienación en clases). La historia del Géne-

ro humano, según la ideología soviética, se habría desarrollado en un curso de cinco grandes etapas, establecidas desde el criterio de las transformaciones de los modos de producción: (1) comunismo primitivo, (2) modo de producción asiático, (3) esclavismo, (4) feudalismo y (5) modo de producción capitalista, con el imperialismo capitalista como su última fase. Engranando con este período empezaba el (6), la fase comunista en sus primeras etapas: dictadura del proletariado, comunismo en un solo país, democracias populares.

La visión esencialmente periodológica (historiográfica, por tanto) de la ideología del comunismo soviético habría sido heredada literalmente por la ideología capitalista de la globalización.

El componente historiográfico de la ideología de la Globalización se manifiesta en el interés renovado de los expositores de la idea económica por establecer las etapas u «oleadas» que han debido preceder a la globalización cosmopolita. Es ya un lugar común comenzar la historia de la globalización con el Descubrimiento de América, con el recuerdo de la divisa que Carlos I puso al Globo terráqueo que figuraba en el escudo de Juan Sebastián Elcano: «*Primum circumdedisti me*.»

6. *La Idea de Globalización implica una filosofía de la Historia*

La idea de globalización cosmopolita es una idea historiográfica (ejercitada, más que representada, por los economistas). Esto es tanto como decir que en la idea de globalización está contenida la idea de una nueva época que se concibe como el término de una serie de épocas o períodos históricos. Nos parece incontestabe que la idea de globalización es una idea historiográfica y periodológica.

Ahora bien. Los conceptos historiográficos periodológicos han de definirse siempre desde el presente en el que opera el historiador. Este presente no tiene por qué entenderse como un segmento —como un punto, en el límite— de la línea del tiempo cronológico, sino más bien como el sistema de coordenadas científicas, tecnológicas, políticas, religiosas, filosóficas, etc., desde las cuales el historiador se supone (*emic* o *etic*) que está operando.

Desde este presente es desde donde tenemos que distinguir dos situaciones entre las cuales es preciso elegir para clasificar los conceptos periodológicos que nos interesan: la situación que llamaremos de *plataforma* y la situación que llamaremos de *estrato* (o *sustrato*, como caso particular).

Un concepto periodológico *estratiforme* (o de tipo estrato) es aquel que, aun estando dibujado desde el presente, no es ofrecido, en su ejercicio o en su representación, como identificable a algún sector del sistema de coordenadas del presente operativo; por el contrario, será representado como distante del presente en el que opera el historiador (aunque no lo esté, de hecho). Como ejemplo característico aduciremos el concepto periodológico de «Edad Media». En la medida en que «Edad Media» implique necesariamente un intervalo situado entre una «Edad Antigua» y una «Edad Moderna» (a la que sigue la «Edad Contemporánea» en la periodización convencional más extendida), tendremos que atribuir al concepto de Edad Media la condición estratiforme. En efecto, ningún historiador (cuyo presente operativo será la Edad Moderna o la Edad Contemporánea) podrá considerarse situado, salvo delirio, en esa edad media. Es ésta una edad que se considera como si estuviese «sedimentada» en el curso del «tiempo histórico».

Un concepto *plataforma* es también un concepto periodológico. Pero el concepto plataforma, a diferencia del concepto estratificado, respecto del cual el historiador se considera a «distancia histórica», envuelve al historiador de forma tal que éste puede considerarse, en su ejercicio o en su representación, situado en él, y operando desde él, cuando procede al análisis de un curso histórico amplio. Es evidente que en una gran mayoría de ocasiones las propias «coordenadas» del presente (ya sean coordenadas muy particulares —matemáticas, religiosas, técnicas—, ya sean coordenadas integrales) y, por tanto, las autoconcepciones del presente, desempeñarán las funciones de concepto plataforma. Tal es el caso del «presente» en el que se situaban los escritores cristianos que se representaban la época del cristianismo, en la época de Augusto, como la «plenitud de los tiempos», el año cero que dividía la historia en dos mitades: antes y después de Jesucristo. Tal es también el caso del «presente» en el que se situaron los revolucionarios franceses que establecieron como Año I el que siguió a la Asamblea de 1789. Este «presente» será representado también, en la periodización de Fichte, por conceptos plataforma tales como el de «Edad Contemporánea» (en nuestro prólogo al libro de Pedro de Silva, *Miseria de la Novedad, el demiurgo en crisis*, Nobel, Oviedo, 1993, págs. 11-47, se desarrolla la idea de una «presentología»).

Conviene advertir que no en todas las representaciones disponi-

bles del curso histórico cabe identificar fácilmente la autoconcepción del presente como un «concepto plataforma». A veces se toma una época pretérita en cuanto época de un «Renacimiento» en la cual el historiador cree poder situarse («Renacimiento», sin embargo, fue un término acuñado epocalmente por Michelet en 1860). Otro tanto ocurre con el concepto de «Ilustración», que muchos historiadores actuales que se creen más o menos identificados con ella, consideran como su plataforma propia, desde la cual se disponen a entender la Edad Antigua, la Medieval y aun la Moderna; otros en cambio consideran a la «Ilustración» como un concepto estratiforme y además hueco y vano, como lo consideró Hamann en su alegato contra el escrito de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*; y después de Hamann, Marx y Adorno-Horkheimer). Otras veces es la propia Edad Media la que intenta ser recuperada o evocada como concepto plataforma (es el caso de *Hacia una nueva Edad Media*, de Nicolás Berdiaeff). Conviene tener en cuenta que un concepto historiográfico plataforma puede ir referido a la historia especial —por ejemplo, a la historia de la Geometría, cuando toma a las geometrías elípticas como concepto plataforma para exponer la historia de las geometrías euclidianas— pero también a la historia general.

Los problemas que estas distinciones abren al análisis de la Idea de Globalización son, sin duda, muy importantes, aunque estén prácticamente intactos. En todo caso, nos permiten discriminar diferentes orientaciones de la idea de globalización.

Ante todo, la cuestión relativa a si la idea de globalización es una idea periodológica o bien si no lo es (por ejemplo, porque se interpreta como una idea antropológica, como si la globalización fuese una suerte de «constante histórica» que habría afectado ya a todos los hombres desde su origen africano). Quienes hablan de la globalización como de un impulso cooriginario de nuestros pasados homínidos, o, por lo menos, de nuestros pasados africanos, afectados de un impulso explorador recurrente (una suerte de dromomanía que les habría llevado a dispersarse por todas las tierras asiáticas, europeas y americanas), tenderán a ver la globalización de nuestros días como un episodio más de la serie de los progresos descubridores de nuestra especie. Desde este punto de vista, la idea de globalización no sería tanto un concepto historiográfico periodológico, cuanto, más bien, un concepto antropológico.

Por el contrario, desde el momento en el cual se concibe la Globalización como un fenómeno nuevo, que despega del fondo tradicional

constituido por el sistema universal de las economías políticas —de suerte que antes de la fecha atribuida a la configuración del fenómeno, e independientemente del punto por el que se haga pasar la línea de frontera: 1492, 1507, 1730, 1850, 1950..., no podremos hablar de Globalización en el sentido económico estricto— tendríamos que considerar a la idea de Globalización como una idea esencialmente periodológica.

Y esto tanto cuando nos referimos a la Globalización en el sentido que hemos llamado «oficial», como cuando nos referimos a la Globalización en su sentido alternativo (de «antiglobalización no radical»). No es tan sencillo, sin embargo, establecer un diagnóstico exacto de los movimientos antiglobalizadores de signo radical.

Ahora bien: una vez determinada la idea de globalización como idea esencialmente periodológica, tenemos que decidir desde qué punto de vista la idea se considera como idea-plataforma o se considera más bien como idea-estrato. Acaso pudiera concluirse que sólo para los globalizadores alternativos (radicales) la idea de globalización aparece como una idea estratiforme, correspondiente a una fase más del proceso de degradación de la historia humana; como una fase próxima a una apocatástasis de la que podría sentirse distanciado quien mantenga un espíritu optimista (la vuelta a lo primitivo) y aquel cuya disposición sea pesimista (quien defienda la «cuarta idea de hombre» de la famosa tipología de Max Scheler en *El puesto del hombre en la historia*) podrá decir que la Globalización desempeña el papel de una plataforma que los aproxima al «salto final».

Desde luego nos parece incontestable que la idea de Globalización, tanto en su versión oficial como en sus versiones alternativas no radicales, desempeña el papel ideológico de «plataforma». Quienes, desde perspectivas oficiales (las del G-7, las del FMI, etc.), asumen la Idea de Globalización se consideran inmersos en la cresta de una ola imparable que intentan gestionar (por ejemplo, retirando obstáculos o divertículos) al fin de alcanzar la mejor vía posible, el fin de la historia, según la fórmula de Fukuyama, propuesta *precisamente* al año siguiente del derrumbamiento de la Unión Soviética. (No ha de olvidarse que el contenido de ese «fin de la historia» no era otro sino la democracia parlamentaria, la economía de mercado y el «disfrute» del vídeo y de la televisión.)

También la Idea de Globalización que levantan los movimientos alternativos es una «idea plataforma», pero mucho más problemática en cuanto idea práctica. Entre otras cosas porque los llamados «movimientos alternativos» sólo ven la globalización que buscan como al-

ternativa que requeriría previamente la demolición o reorientación de la globalización oficial. Y, sobre todo, porque los movimientos alternativos no son unitarios, sino que están enfrentados entre sí (unos tienen coloración socialista, otros coloración anarquista, unos terceros coloración mística, etc.). Tampoco hay que subestimar los movimientos de inspiración religiosa comunitarista que buscan la Paz Perpetua por medio del amor y de la fraternidad universal.

§4. Ocho modelos de Globalización

1. *La taxonomía como instrumento para la trituración de la Idea de Globalización*

Los «modelos de globalización» que queremos determinar aquí no son, por ejemplo, los modelos de globalización oficial que puedan haberse ido diferenciando en la práctica empírica de la creación de empresas globales de diverso tipo, o en la práctica de la gestión de los fondos del Banco Mundial. Nos referimos a los modelos que puedan ser distinguidos *taxonómicamente*, es decir, mediante criterios de clasificación descendente y distributiva, en el desarrollo de la idea genérica de Globalización.

Una taxonomía, al ofrecer una clasificación completa (por ejemplo, mediante el cruzamiento de criterios dicotómicos) no puede dejar fuera de su jurisdicción a ninguna de las especies o modelos empíricos. Y cuando los criterios de clasificación parezcan dividir inmediatamente el «género», éste no podrá mantenerse más que a título de *característica* de una idea funcional, cuyos valores sean precisamente los modelos o especies en los cuales la idea general se nos hace presente de modo inmediato.

Una taxonomía estrictamente distributiva, en la cual las especies puedan considerarse con absoluta independencia las unas de las otras (como ocurre con la clasificación del género «poliedros regulares» en cinco especies de sólidos regulares) tiene efectos trituradores sobre la idea genérica porque a ésta ni siquiera podrá dársele la condición de idea genérica *separable*, como idea, de sus especies; es la cuestión que Locke planteó acerca del «triángulo universal», respecto de sus especies taxonómicas equilátero, isósceles y escaleno. Lo que no significa, contra la conclusión nominalista que Locke pretendió extraer, que no podamos reconocer una idea general, *disociable* en sus especies, aunque incompleta al margen de ella. La idea general de Triángulo es disociable de sus especies en la medida en que cada una de ellas puede ser sustituida por las otras en los teoremas trigonométricos generales.

En todo caso, las tres especies del triángulo universal, pueden «coexistir» pacíficamente con la condición de mantener su disyunción o su independencia.

Pero cuando las especies de la idea genérica, acaso establecidas con intención distributiva, no puedan ser aisladas mutuamente, entonces la taxonomía puede convertirse en instrumento de trituración, no sólo del género, sino de las propias especies, en tanto que *especies actuales*; tan sólo podrán reconocerse como *especies virtuales o potenciales*. Esto ocurre en las «especies» (clases) linneanas del universal «vertebrado», porque las clases («especies») de peces, anfibios, reptiles, aves o mamíferos, no son enteramente independientes: proceden unas de otras, o se necesitan unas a otras en su trofismo. Son «especies» (clases) virtuales o potenciales.

La idea general de Globalización que estamos exponiendo, en cuanto idea que desborda la categoría económica en la que comienza a ser conceptualizada como fenómeno, es una idea funcional. Y lo es en el momento en el que la definición está configurándose sobre un *fondo* previamente dado, a saber, el «género de lo humano» disperso en miles de millones de individuos y en centenares de naciones, iglesias, lenguas, culturas, etc. Respecto de este *fondo*, la *característica* de la Idea de Globalización como pura idea funcional puede hacerse dependiente de la Idea negativa de la *dispersión* de las partes del fondo de referencia. Otros dirán: negativa en cuanto negación de la negación representada por la dispersión o «alienación» de ese Género humano.

En el caso concreto de la Idea funcional de Globalización, dada la naturaleza del *fondo* sobre el cual ella se afirma, deberemos tener en cuenta que sus *valores* no podrán ser determinados como dados «empíricamente», en el momento mismo del despegue de la idea respecto del fondo (como *terminus a quo*) en el que se dibuja. La determinación de estos valores de la Idea funcional sólo podrá completarse en cada caso al término (*terminus ad quem*) del desarrollo de todos los valores.

Son estos términos *ad quem* de la Idea de Globalización, respecto de los cuales se definen sus valores, los que actúan como componentes de la idea de globalización, sin perjuicio de su condición virtual o potencial. Pero si la idea de globalización se define por la relación que sus

valores o modelos dicen a su *terminus ad quem* respectivo, es porque estamos refiriéndonos a un proceso *in fieri*, inacabado, al que se le confiere una suerte de direccionalidad, la de un «ortograma globalizador». Un ortograma él mismo virtual, por cuanto el proceso direccional que él pretende definir no es cíclico, reiterable, sino único, dotado de unicidad: la «Globalización del Género humano».

Y de este modo nos encontramos con que la Idea funcional de Globalización responde al tipo de ideas a las que más adelante (§6) nos referiremos bajo la denominación de «Ideas infectas» o «aureoladas» (Ideas con «aureola»). Por esta misma razón, los modelos de Globalización que vamos a presentar, habrán de entenderse como modelos de procesos de «supuestas» globalizaciones incoadas (o en marcha). Un jurista diría: modelos de globalización *ferenda*, más que como modelos de globalización *data* (ya realizada).

El campo material de «variables» sobre las que habrá de aplicarse la función «globalización» será el mismo campo constituido por el *fondo* globalizable, dada su situación de dispersión (algunos dirán: de desintegración, como si antes hubiera estado integrado). Este «campo de fondo» es, desde el punto de vista de su definición sintáctica, una multiplicidad de términos-unidades que podrán darse a diferentes escalas o niveles: ante todo, la escala de los individuos humanos (los que se contemplan en la Declaración de los Derechos Humanos), y que se evalúan hoy día en torno a los 6.300 millones de unidades, o sujetos de los Derechos Humanos. Sujetos a los que corresponde, en el proceso de globalización, un nivel sintáctico cero, porque directamente no son ellos los términos globalizados. Ellos son «globalizados» en la medida en la que forman parte de un grupo, de una empresa, de una Nación o de un Estado. Incluso cuando se les engloba en la clase universal de «sujetos de derechos humanos», tampoco figuran como individuos estrictos, sino como ciudadanos, o como miembros de una tribu, de una familia, de una iglesia, etc. Y precisamente por ello, la Declaración tiene que comenzar en su artículo segundo «despojando» a los sujetos (a los «seres humanos») de su estatuto político-administrativo y, por supuesto, de su raza, color, sexo, religión..., a través de cuyas determinaciones se nos hacen presentes (como «fenómenos»). Es un simple espejismo el que nos ofrece el artículo primero de la *Declaración Universal*: «Todos los seres humanos nacen iguales», pues no son a los sujetos dotados de conciencia a quienes puede aplicarse la Declaración, sino a los ciudadanos, hijos de otros seres humanos, que, por cierto, comienzan siendo «in-

conscientes», y sólo después (por ejemplo, de haber aprendido una lengua) podrán regresar hacia su condición de hombres. Los términos del primer nivel (no ya los del nivel cero) son, por tanto, términos tales como familias, empresas, asociaciones; los términos de niveles superiores son términos tales como Naciones, Estados, esferas culturales, iglesias, etc.

Ahora bien, los modelos o valores de la Idea de Globalización podrán ser dispuestos (o distribuidos) como especies independientes sin perjuicio de que ellas mantengan múltiples relaciones que son muchas veces de incompatibilidad. Los modelos de globalización no son meras especies disyuntivas (o alternativas) que puedan convivir siempre en coexistencia pacífica; son incompatibles en muchas circunstancias coyunturales. Los modelos de globalización son modos de «unificación», de «integración», etc., de las variables dispersas en el campo, ya correspondan a los términos del primer nivel, o a los del segundo nivel o a los sucesivos. La globalización, en efecto, suponemos que es un proceso que afecta a los individuos, pero también a las familias, a las empresas, a las naciones, a las iglesias, al «tercer mundo», a las religiones islámicas o a las culturas cristianas o judías. Pero la integración, por ejemplo, de las sociedades islámicas y de las sociedades cristianas, en cuanto tales, es decir, en cuanto ellas se esfuerzan en mantener su *identidad* musulmana o cristiana, es absolutamente imposible (para el islamismo el Dogma de la Encarnación, núcleo del cristianismo, es una pura blasfemia). La integración sólo será posible si una de las dos sociedades, o las dos, se desentiende de sus creencias, o las reinterpreta de tal modo que las incompatibilidades puedan darse por desvanecidas.

De donde resulta que la taxonomía a través de la cual pretendemos desplegar la idea de globalización no es el simple «detalle erudito» de una idea ya previamente constituida (a la manera como podemos decir que es un «detalle erudito» la especificación de las cinco especies de poliedros regulares, una vez definido «en abstracto» el concepto de poliedro regular), sino que constituye el punto de partida para una trituración de la Idea misma de Globalización en cuanto idea unívoca y «exenta» (como trataremos de probar en el §6).

Por último, la taxonomía de la idea de globalización, según los ocho modelos o valores de la misma que vamos a exponer a continuación, si es exhaustiva, deberá poder reincorporar a su sistema las acepciones de la globalización que ya hemos utilizado, principalmente las acepciones que hemos denominado «globalización oficial» y «globalizaciones alternativas».

2. *Los criterios de la taxonomía que va a ser construida*

La taxonomía de *modelos* o *tipos* de globalización que vamos a ofrecer se basa en criterios que tienen en cuenta la confrontación dialéctica entre los campos en los que se desarrolla la Globalización, o bien entre las partes de esos campos. Por ello esta taxonomía de criterios «atraviesa» la clasificación de los cuatro modos básicos de globalización que venimos considerando: globalización por integración, por redistribución, por incorporación y por dispersión.

La clasificación de la globalización por sus *modos* tiene en cuenta las diversas alternativas según las cuales pueden materializarse las relaciones de las partes globalizadas unas con otras: como totalidades atributivas o distributivas, como partes de acción recíproca o no recíproca. En cambio, la clasificación de la globalización por sus *tipos* tiene en cuenta las diversas alternativas según las cuales las partes globalizadas pueden mantener relaciones, no tanto entre sí, sino respecto de la materia o campo globalizado, cuyos límites, obviamente, deberán ser fijados por ciertos parámetros: no es lo mismo hablar de Globalización del Imperio romano, respecto de un campo delimitado por la cuenca del Mediterráneo, que hablar de Globalización del Imperio americano, respecto de un campo delimitado por la Esfera o Globo terráqueo.

Cuatro criterios van a ser utilizados para construir la taxonomía crítica que buscamos. Dos de ellos —el criterio primero, basado en la dicotomía I/II, y el criterio segundo, basado en dicotomía 1/2— se refieren a la *extensión* del proceso de globalización, ya sea a su extensión interna, la que resulta del mismo proceso, ya sea de su extensión externa, que es la extensión misma del campo de la globalización. Los otros dos criterios se refieren a la *intensión*: el cuarto, basado en la dicotomía a/b, se refiere a la *intensión* comprendida en cada contenido específico globalizado, y el tercero, basado en la oposición A/B, se refiere a la intensión que afecta a las diferentes especies. Consideraremos como pertenecientes a la extensión del campo globalizado a aquellos *términos* del campo que puedan tener un cardinal definido (como empresas, naciones, esferas culturales, iglesias, etc.). Son los términos del primer nivel, segundo o tercero (pero no los del nivel cero). Consideraremos como componentes intensionales a las categorías económicas, técnicas, políticas, religiosas, etc. Por tanto, la globalización que en la conceptuación fenoménica originaria se mantiene en la categoría económica desbordará muy pronto la categoría económica, y

ésta comenzará a poder ser considerada como un caso particular entre los diferentes momentos del fenómeno de la globalización.

Por supuesto, los criterios que vamos a proponer (a efectos de establecer oposiciones dicotómicas o extremas) son criterios tomados de los límites extremos de las oposiciones respectivas, que son oposiciones contrarias. Estas situaciones extremas no se darán en realidad, pero las ideas de globalización sí podrán diferir según su mayor o menor aproximación a estos límites.

Hemos distinguido como escalas o niveles a través de los cuales se despliega un proceso de globalización, a los individuos, a los grupos, a las iglesias, a las economías nacionales, a los bloques políticos, etc. En cualquier caso, conviene subrayar que los términos del campo de fondo de la globalización son siempre términos *culturales*, no *naturales*. Los términos que pueden estar incorporándose a un «torbellino globalizador» serán formalmente considerados como términos culturales, y sólo materialmente como «términos naturales». La globalización es en efecto, como hemos dicho, una figura del *eje circular* del espacio antropológico. La globalización, en efecto, afecta directamente a individuos humanos, pero en cuanto a ciudadanos, o a empresas, o a naciones, o a esferas culturales. Sólo indirectamente afecta a rocas, árboles, bueyes o planetas (en cuanto estos términos figuren como términos materiales de una empresa, de una organización militar o industria, etc.).

Cuando nos atenemos a la *extensión interna* del proceso de globalización, considerada desde una perspectiva ordinal (vectorial, dinámica) podremos distinguir (criterio 1) dos tipos de globalización, que se cruzan principalmente con los modos atributivos de integración o incorporación:

I. *Globalizaciones expansivas o centrífugas*. Tendrían lugar cuando el proceso de globalización pueda considerarse como incoándose en un punto tal que tienda a extenderse hacia su entorno, de suerte que, al final del proceso, todos los términos afectados por aquella expansión puedan considerarse *englobados* en una misma totalidad significativa.

II. *Globalizaciones contractivas o centrípetas*. Tendrían lugar cuando el punto en el que se incoa el proceso de globalización, en lugar de expandirse hacia su entorno, asuma el papel de un *atractor* (a veces: un «sumidero») capaz de incorporar en su torno a los restantes términos del campo considerado, que, de este modo, también quedaría globalizado.

Cuando nos atenemos a la *extensión externa* del proceso de globalización, es decir, a la extensión de la globalización en curso medida en

relación con la del campo en el que el proceso se desarrolla, la distinción más importante (criterio 2) es la que opone (1) la *globalización incoada* y (2) la *globalización cumplida*. La distinción entre globalización *incoada* y *cumplida* no la presentamos, por tanto, como una distinción relativa a las fases inicial o terminal de un proceso de globalización dado, sino como una distinción que afecta a la idea misma de Globalización, en cuanto idea oblicua, cuya *plataforma* fuera la misma globalización. La globalización incoada no se refiere tanto a los «primeros pasos» de un proceso de globalización reconocida (que ulteriormente fuera afianzándose), sino más bien a los primeros pasos de aplicación de la Idea misma de Globalización a un proceso empírico. Y siempre que se tenga en cuenta que la idea de globalización tiene la estructura de una idea oblicua, y no recta. Entendemos que la distinción entre ideas o conceptos *oblicuos* e ideas o conceptos *rectos* (directos) es absolutamente imprescindible en el momento de analizar el alcance de determinadas Ideas o conceptos sobre todo cuando buscamos su diferenciación con otras que llevan el mismo nombre. (Esta distinción la expusimos a propósito del análisis de la Idea de Nación en *España frente a Europa*, Barcelona, 1989, págs. 88-93). Una idea o concepto oblicuo es aquel que está construido desde una *plataforma*, generalmente no explicitada, tal que, al introducirla, el concepto o la Idea que se supone estaba siendo interpretada como concepto directo (o recto) se ve requerido a someterse a una profunda rectificación. Por ello, la distinción entre ideas o conceptos *oblicuos* o *rectos* adquiere una inequívoca importancia crítica. Un par de ejemplos:

El concepto de «descubrimiento científico», utilizado habitualmente, desde H. Reichenbach, por los historiadores de la ciencia y de la técnica, puede ser interpretado como un concepto recto o directo, descriptivo: alude directamente al proceso mediante el cual un investigador (o un equipo de investigación), tras un período más o menos largo de experimentos y ensayos, alcanza a formular la relación o el hecho nuevo que se supone ha sido descubierto. Tras esta fase de descubrimiento vendría la fase de «justificación» o demostración del hallazgo ante los demás. Ahora bien, la interpretación de la idea de descubrimiento como idea oblicua equivale a impugnar la apariencia recta de esta idea, y esto debido a que introducimos como plataforma del mismo concepto de descubrimiento a la propia justificación o demostración. En efecto, cuando se habla de un «descubrimiento», con alcance gnoseológico (y no meramente psicológico o social) es porque estamos situados en la plataforma de su justificación; lo que equivale a decir que un descubrimiento científico o técnico sólo podrá llamarse así después de que él haya sido justificado. El llamado «descubrimiento» de los canales de Marte por Schiaparelli (1882-1888), al no haber podido ser «justificado», dejó de ser descubrimiento y se transformó en un invento o artefacto telescópico.

Nuestro segundo ejemplo se refiere al análisis de la «Idea de Nación». En su acepción biológica, la nación (por ejemplo *natio dentium*, «nacimiento de los dientes», del que habla Varrón) suele utilizarse como concepto recto que indica el abultamiento de las encías de un niño; sin embargo, sólo si nos suponemos situados en la «plataforma» de los dientes ya formados, podremos interpretar, desde esa morfología, los abultamientos de las encías como «nación de los dientes». Otro tanto ocurre cuando hablamos de nación, desde el punto de vista sociológico, antropológico o político. En su sentido étnico, suele ser entendida como Idea *recta* que alude a las *gentes* o a las etnias que viven en una región determinada; sin embargo, la «nación étnica», cuando examinamos los contextos en los cuales se ha utilizado, tendría el formato de un concepto *oblicuo*, cuya plataforma sería precisamente el Estado o la sociedad política, incluso la Nación política.

Cabe decir que la Globalización suele ser interpretada como una idea recta, cuando es referida al proceso de una globalización incoada o incipiente; sin embargo, según la tesis mantenida en este libro, la Idea de Globalización es necesariamente una idea oblicua cuya plataforma es precisamente la Globalización cumplida.

Esta idea oblicua de Globalización puede tomar múltiples valores, según los parámetros determinantes del campo a globalizar (el *fondo* del proceso) y del Globo resultante de la Globalización. Por ejemplo, si tomamos como campo a la «biosfera» en cuanto «entidad» distribuida en múltiples biotopos, hablaremos de «globalización de una especie» para describir el proceso mediante el cual esa especie (según ya hemos dicho) va desbordando su biotopo en forma de plaga, a fin de colonizar a todos los demás lugares de la biosfera. Pero sólo podríamos hablar así cuando nos hemos situamos en la plataforma de una «colonización total», ubicua (como sería el caso de las hormigas descritas por Wilson). Sólo desde esa plataforma, podríamos interpretar la propagación de la plaga como el proceso de su globalización. Si eliminamos la plataforma de referencia, ya no podremos hablar de globalización, sino únicamente de plaga, más o menos invasora.

Cuando hablamos de globalización en su sentido económico, político o cultural (globalización religiosa, lingüística, etc.) es porque

partimos de un campo que consideramos distribuido en diferentes culturas o esferas culturales. En este campo, podemos referirnos a los procesos de desbordamiento o de propagación de algunos contenidos culturales, propios de algunas de las esferas culturales (como pueda serlo la propagación del vaso campaniforme o de la familia monógama), a las demás culturas, hasta *cubrirlas* a todas. Esto implica que nos situamos en una plataforma en la que damos por integradas a todas las esferas culturales en una unidad cosmopolita.

Si practicamos lo que I. M. Wallenstein (*One world, Main World*, Nueva York, 1998) ha llamado «nacionalismo metodológico», del que ya hemos hablado, el campo estará constituido por la totalidad de las naciones políticas del globo terráqueo. El «nacionalismo metodológico» procede como si las sociedades humanas, es decir, sus instituciones culturales propias (idioma, religión, sistema de parentesco) estuviesen *localizadas* o adscritas a cada una de las naciones políticas. Desde la plataforma de la «globalización de la cultura» (de la llamada «civilización global» o cosmopolita) interpretaremos los procesos de *deslocalización* de las instituciones como pasos hacia la Globalización. Pero la deslocalización (de lo que originariamente estaba localizado o colocado en un ámbito nacional) no puede significar sólo desbordamiento, como se pretende generalmente. También podría significar desprendimiento de los contenidos o instituciones de los marcos nacionales o Estados en los que previamente estaban «localizados» esos contenidos. Y esto podría ser interpretado algunas veces como el inicio de un proceso de neutralización de los contenidos respectivos de las Naciones políticas. En el límite, cuando se toman como referencia a las empresas industriales o mercantiles, como un proceso que lleva fatalmente hacia la extinción del Estado, o, a lo sumo, a su transformación en una «empresa» más. Ulrich Beck habla de «anarquismo mercantil»: «la economía que actúa a nivel global socava los cimientos de las economías nacionales y de los Estados nacionales», es decir, camina hacia la jubilación del «capitalismo general ideal», como llamaría Marx al Estado, a la vez que compromete a las culturas locales (*¿Qué es la globalización?*, Paidós, 2001, pág. 16).

Ahora bien, las empresas «deslocalizadas» no pueden pensarse al margen de su «re-colocación» (o la de sus partes) en otros lugares culturales del Globo. Esto sería trivial si no añadiésemos que la nueva localización constituye la vía para una reintegración en la economía, en la «cultura global». Y esto implica que nos situemos en la plataforma de la Globalización, es decir, en la perspectiva de la plataforma de la

globalización cumplida, en el momento de referirnos a la empresa local como parte de la cultura global. El concepto de la «Glocalización», o de la «empresa glocal», debido a R. Roberston (*Globalization: social theory and global culture*, Londres, 1992), tiene que ver con esto. La idea de «glocalización» quiere recoger, en efecto, la mutua implicación entre lo global y lo local en tanto no se excluyen. Porque la «glocalización» dice también encuentro mutuo de culturas locales, y la «cultura global» no es algo estático, ni algo reducible a la economía, sino un proceso dinámico, contingente y dialéctico. Algunos utilizan la idea de «glocalización» para significar el proceso, aparentemente paradójico, en virtud del cual la globalización, en la medida en que desprovee a los individuos de un suelo propio —siempre que se suponga que «estar en el Globo» es tanto como no estar en ninguna parte—, los empuja también hacia una identificación con sus culturas locales.

La globalización incoada no es propiamente, en resolución, globalización. Sólo retrospectivamente (desde la plataforma de la Globalización cumplida) podrá presentarse como un esbozo de globalización. Y sólo llegará a serlo en función de su acabamiento, porque hasta entonces sólo será globalización «infecta», no perfecta, es decir, no será globalización.

Por ello, la única manera de recoger el sentido de esta modulación de la globalización incoada es referirla a su origen (a su *terminus a quo*), más que a su término (a su *terminus ad quem*).

Cuando nos atenemos a la intensión del contenido globalizado específicamente, la oposición más relevante sería la siguiente:

a. *Globalización unilineal.* Cuando el proceso globalizador del campo de referencia se sitúa en una única línea de este campo (a la escala que se considere). Este criterio adquiere relevancia especial cuando la línea reclama la unicidad en el proceso de globalización. Tal ocurre con las líneas de globalización religiosas tradicionales (la propagación del cristianismo y la del islamismo, cuando son consideradas como incompatibles: «el que no está conmigo está contra mí»), tal ocurre hoy con otras líneas políticas, como pueda serlo el comunismo, en la época de la Guerra Fría, y la democracia parlamentaria.

b. *Globalización omnilineal.* Tendría lugar cuando el proceso globalizador del campo tiene lugar en diversas líneas del campo de referencia. Estamos ahora ante procesos de globalización dados en diferentes líneas, propias de cada especialidad (estilos artísticos, alimentos, lenguas, formas de cultura, etc., que no se consideran incompatibles). Lo que no excluye una competencia que podrá, en algunos casos, rozar con la in-

compatibilidad de hecho, por ejemplo, en el terreno comercial. Cuando nos atenemos a la consideración de la intensión de los contenidos globalizados, no sólo según la especie definida (religiosa, política, energética...), sino según cualquier tipo de especie de contenidos, la distinción más pertinente podría ser la que opone una categoría a su conjunto. Habrá que distinguir, según este criterio, dos tipos de Globalización:

A. *Globalización especializada*. La que va referida a una única categoría. Por ejemplo, la Globalización económica (como expansión de los mercados a la totalidad del Globo), o bien Globalización religiosa o Globalización política (la globalización de una institución política, por ejemplo, de un Imperio, o de la democracia parlamentaria).

B. *Globalización generalizada*. La que va referida a las más diversas categorías consideradas y, en el límite, a todas ellas (cabría hablar entonces de una «globalización global»). Conviene tener en cuenta que la «antiglobalización» debiera ser considerada como una globalización generalizada (antiglobalización radical). Una globalización de signo negativo, cuando se entiende como orientada al objetivo de una unificación pacífica de toda la Humanidad, en toda su pluralidad, que fuera la resultante de la demolición de todas las «instituciones que concentran el poder», y no sólo de la demolición de las instituciones propias de la empresa capitalista.

La dificultad mayor del criterio intensional que pasa por las categorías deriva obviamente de la precaria categoricidad de las categorías culturales. En efecto, cada una de estas categorías está involucrada, como hemos dicho, con otra o con otras; lo que hace sumamente difícil hablar de una globalización especializada pura. Dice, por ejemplo, Stiglitz que la globalización no se identifica con la «globalización mal llevada» (por ejemplo la que interpreta inadecuadamente el «teorema de Coase»); y entonces, la globalización puede ser una fuerza benigna: «la globalización de las ideas sobre la democracia y la sociedad civil han cambiado la manera de pensar de la gente» (*op. cit*, pág. 315). Aquí Stiglitz parece olvidarse de su punto de partida de economista puro, y se nos muestra postulando, sin más averiguaciones, la involucración interna entre las categorías económicas y las políticas.

3. *La tabla taxonómica de ocho modelos de globalización*

Cruzando los cuatro tipos de criterios expuestos (I/II, (1)/(2), A/B, a/b) podemos obtener una tabla taxonómica de modelos de la Idea de Globalización. Por nuestra parte sólo haremos figurar, de modo explícito, los ochos modos resultantes de cruzar los criterios 1, 3, 4. La razón de no «desdoblar» cada cuadro, según el criterio 4 (lo que nos llevaría a una tabla de 16 tipos), deriva de la naturaleza misma de este criterio, en tanto contempla *in fieri* los procesos de globalización y asume el supuesto de que ningún proceso de globalización en curso está acabado, o dicho de otro modo: que toda globalización es, a lo sumo, incoada. Por ello, las alternativas (1) y (2), ofrecidas por este criterio (las alternativas de la globalización incoada y la cumplida), no podrían considerarse como alternativas dadas en el mismo plano de realidad que las restantes. Sin embargo, teniendo en cuenta la importancia de la modulación (2) en la estructura de la Idea de globalización, en cuanto «Idea aureolar» (según exponemos más adelante), nos parece inevitable hacerla figurar en un cuadro de modelos de la Idea de Globalización, sin por ello omitir el dejar constancia de su peculiar condición (lo que se refleja en la tabla mediante la línea punteada, que quiere sugerir la posibilidad de considerar a cada uno de los ocho modelos representados, según la evaluación de su curso, bien sea como globalización incoada, bien sea como globalización cumplida):

Tabla taxonómica de ocho tipos de globalización según sus ideas correspondientes

Criterio 1 / *Criterio 2*	I Globalizaciones Expansivas o centrífugas		II Globalizaciones contractivas o centrípetas		*Criterio 4*
A Globalización especializada	I A a	I A b	II A a	II A b	(1) Globalización incoada
	Modelo 1	Modelo 3	Modelo 5	Modelo 7	(2) Globalización cumplida
B Globalización generalizada	I B a	I B b	II B a	II B b	(1) Globalización incoada
	Modelo 2	Modelo 4	Modelo 6	Modelo 8	(2) Globalización cumplida
Criterio 3	a Globalización unilineal	b Globalización omnilineal	a Globalización unilineal	b Globalización omnilineal	*Criterio 4*

Criterio 1: Se supone que el proceso de globalización es

I. Expansivo o centrífugo: cuando parte de un punto que tiende a extenderse por capas sucesivas a la totalidad de su entorno

II. Contractivo o centrípeto: cuando existe un atractor capaz de incorporar sucesivamente a las capas constitutivas de la totalidad de su entorno

Criterio 2: Se supone que el proceso de globalización es

A. Especializado: cuando va referido a una única categoría

B. Generalizado: cuando va referido a todas las categorías

Criterio 3: Se supone que el proceso de globalización es

a. Unilineal: cuando va referido a un único término o línea del acervo cultural dentro de cada categoría

b. Omnilineal: cuando va referido a todos los términos o líneas del acervo cultural

Criterio 4: Se supone que el proceso de globalización

(1) o bien se considera incoado (por el desbordamiento del entorno en el que se originó)

(2) o bien se considera acabado o cumplido.

Ejemplos paradigmáticos de cada modelo de globalización

Modelo 1: Globalización de idiomas, de religiones o de sistemas políticos, con pretensiones expansivas universales globalizadoras, «imperialistas» y excluyentes.

Modelo 2: Universalización del *American Way of Life*, en tanto comporta la expansión de un sistema político, de una lengua, de una forma de familia, de unas costumbres, de una determinada arquitectura doméstica, de una moral y de una religión.

Modelo 3: Política exportadora de las empresas respecto de productos universalmente consumibles (vinos, quesos, etc.), que no se consideran mutuamente excluyentes.

Modelo 4: Política exportadora por parte del Estado o de las empresas particulares de múltiples productos de cada país, en competencia con los de cualquier otro.

Modelo 5: Retransmisiones, en televisión formal, de acontecimientos que son únicos en cada momento: coronaciones, bodas, entierros reales.

Modelo 6: China en cuanto «Imperio del Centro», dotado de unicidad.

Modelo 7: Las televisiones de diversos países como símbolos de la «aldea global».

Modelo 8: Imperialismo económico-político del Imperio romano o del Imperio americano del presente.

Observaciones sobre la tabla taxonómica

Primera. La Idea de Globalización, como idea general, en tanto se divide inmediatamente en sus modulaciones y en sus acepciones (categoriales o de cualquier otra índole) la consideraremos como una idea

confusa en su generalidad; lo que no excluye que pueda ser utilizada en su misma borrosidad o indistinción, en determinadas circunstancias, por ejemplo, en su momento de confluencia con la Guerra. De hecho, la idea de globalización tal como es utilizada por la ideología o filosofía popular, habría de ser, precisamente, considerada como una idea borrosa, indistinta o confusa de globalización.

Segunda. Los modelos de la tabla, una vez construidos, pueden ser reclasificados según diversos criterios (que habrán de ser distintos, en todo caso, a los criterios según los cuales se construyeron). Consideraremos aquí únicamente la distinción entre *modelos de globalización isológica*, o formas de realización de modelos, orientados (propositivamente o no) hacia una universalización isológica de las unidades de globalización; por ejemplo, a la convergencia de las rentas de los diferentes Estados, a la homogeneidad tecnológica, a la uniformidad política, lingüística, etc., y los *modelos de globalización sinalógica*, o formas de realización, orientados a una universalización de las conexiones sinalógicas entre las partes, sin perjuicio de mantener o incluso de favorecer su heterogeneidad. También cabría hablar de globalizaciones que a la vez fueran sinalógicas e isológicas.

Tercera. No todos los modelos tienen el mismo grado de consistencia interna. Por ejemplo, los modelos 7 y 8, de la última columna, contienen la composición **II b** que implica la incompatibilidad de una Globalización contractiva que a la vez sea omnilineal. Sin embargo, esta «inconsistencia» de principio no impide la posibilidad de que todas las unidades políticas, económicas, etc., llegasen a asumir la norma del modelo 7 o la del modelo 8. Esto nos pondría ante un *bellum omnium contra omnes*, que, lejos de invalidar la posibilidad del modelo, lo corroboraría.

4. Problemas de interpretación de los modelos en general y de cada uno de ellos en particular

Los ocho modelos que figuran en la tabla constituyen otras tantas determinaciones de la idea funcional de globalización, tal como la hemos dibujado. Y siendo esta idea de globalización la de un proceso infecto, en marcha, sus determinaciones inmediatas o modelos podrían, en principio, aplicarse, aun tentativamente, a cualquier proceso pretérito que pudiera de algún modo ser incorporado a algún modelo

en papel de ortograma atribuido. Por ejemplo, el modelo 2 de esta idea podría en principio considerarse como un modelo capaz de acoger la teoría de Elliot Smith sobre la génesis egipcia de todas las restantes culturas (*In the beginnig: the origin of civilization*, Nueva York, 1928). O bien, «el anillo Kula» que Malinowski describió hace ochenta años en *Los argonautas del Pacífico Occidental* podría interpretarse como el esbozo de una apertura a un intercambio global, según el modelo 1, que rebasaba el entorno inmediato de las Islas Trobiand. La «ruta de la Seda» también podría interpretarse como el esbozo de una globalización atractiva, según el modelo 5, de todos los países que enviaban sus caravanas más allá del Bósforo o Samarkanda hasta el centro de producción de la seda, cuando sus métodos de fabricación permanecían secretos. A fin de cuentas es muy corriente que los economistas (ya hemos citado algunos), cuando quieren elevarse «filosóficamente» sobre la prosa globalizadora del Fondo Monetario Internacional o del Banco Mundial, miran hacia el pasado y creen ver, incluso como globalizaciones fenicias, a las naves que se alejaban de Sidón o de Tiro, y costeando el Mediterráneo llegaban a Cartago, y desde allí llevaban a cabo, por ejemplo, ya en el siglo VII a.C., el periplo de Hannon.

Es evidente que en esta tesitura nuestros modelos quedarían desvirtuados y perderían toda su utilidad taxonómica en el análisis de lo que entendemos hoy por Globalización, en cuanto fenómeno estrictamente actual (sin perjuicio de sus precedentes).

El «desvanecimiento» de los modelos de la Tabla (en cuanto instrumentos analíticos de la globalización del presente) deriva de la utilización de la idea funcional de Globalización al margen de todo parámetro. Sin ellos, los modelos se transforman en ideas vagas que, al no estar determinadas paramétricamente, comienzan a aplicarse, por analogía, a procesos de escala no sólo intertribal, sino también internacional, siempre que podamos atribuirles una intención de desbordamiento de la vida cotidiana más allá de las propias fronteras. Pero ni el anillo Kula, ni la ruta de la seda, ni el periplo de Hannon pueden ser objetivamente (*etic*) considerados como globalizaciones con el sentido paramétrico que hemos dado a la función Globalización, a saber, como Globalización determinada por el parámetro del Globo terráqueo (que es el Globo por antonomasia). Por ello, ni siquiera subjetivamente (*emic*) pueden interpretarse como globalizadores los cursos de las canoas del anillo Kula, o las rutas de la seda o los periplos fenicios o cartagineses. Y esto por una sencilla razón, que, sin embargo, suele permanecer desatendida: porque sus agentes no conocían la esfericidad del Globo, y si la conocieron teóricamente, no pudieron establecerla realmente como parámetro. El único modo de establecerla es recorrerla de hecho y no sólo intencionalmente.

El proyecto de circunvalación de la Tierra que algunos historiadores antiguos, como Arriano, atribuyen a Alejandro Magno (que ya sabía que la Tierra era esférica) quedó en mero proyecto, es decir, no fijó ningún parámetro. Tampoco lo fijaron Eratóstenes o Posidonio, cuando calcularon teóricamente, con aproximación asombrosa, la longitud del perímetro terrestre. El parámetro se fijó, como ya hemos dicho, mediante la navegación de Juan Sebastián Elcano. Pero la primera circunvalación, como las sucesivas, no por ello dejaron de ser globalizaciones «lineales». ¿Qué tienen que ver ellas entonces con la Idea de Globalización?

Estamos en disposición de responder de un modo preciso: tienen que ver con la Idea de Globalización por cuanto han fijado su parámetro. Sólo cuando se ha fijado este parámetro serán posibles los cálculos económicos sobre los costes de los viajes, viabilidad de los transportes de esclavos y mercancías, gastos militares o políticos, de la Globalización.

Fijado el parámetro de la globalización comenzará a poder tener sentido cualquier intento de interpretación de los proyectos de intercambio de Europa con América o con el Extremo Oriente, a la luz de algún modelo de globalización, como lo hizo Marx al situar en el siglo XVI el comienzo del mercado mundial.

Las interpretaciones que damos a continuación de los distintos modelos de la tabla tienen a la vista el parámetro de la función Globalización, parámetro que define geográficamente el ámbito mismo al que se acoge el eje circular del espacio antropológico.

5. Los modelos expansionistas

Modelo 1. Proyectos de globalización expansiva que asumen la pretensión de unicidad, por lo que vienen a ser proyectos de expansión excluyentes de otras globalizaciones. Resaltaremos la gran probabilidad de conflicto entre dos globalizaciones de modelo 1 de la misma especialidad («así como en el cielo no caben dos soles, así tampoco en la Tierra caben Alejandro y Darío»).

La modulación primera de la globalización afectaría principalmente, como hemos dicho, a especialidades culturales cuyas instituciones postulen su unicidad, lo que ocurre sobre todo en las especialidades idiomáticas y en las religiosas. El inglés y el español están hoy en un proceso deliberado de globalización expansiva. De hecho el incremento del número de angloparlantes e hispanoparlantes es progresivo (5% en 1970, 25% en 1990). Y es obvio que la relación de competencia objetiva de ambos idiomas, en su lucha por la condición de idiomas universales (por ejemplo, en los foros internacionales, en Internet y otros medios de comunicación) permite hablar de la unilinealidad objetiva de los proyectos respectivos.

Pero el caso más notorio de globalización expansiva unilineal es acaso el de la democracia parlamentaria. En efecto, la especialidad cultural (o tratada como tal) de la categoría política que designamos hoy como democracia parlamentaria constituye, para la mayor parte de las grandes Potencias, y sobre todo para EE.UU., un objetivo prioritario de la Globalización, como garantía de la libertad y de la paz. En efecto, el 6 de noviembre del año 2003, el presidente Bush, en una conferencia ante la *National Endowment for Democracy*, fundada veinte años antes por el Presidente Ronald Reagan, acuña el concepto de «revolución democrática global». La democracia, para Bush, «sería consistente con el islam» (como lo demostraría el caso de Turquía, Nigeria y Sierra Leona); sin embargo Bush reconoce que caben «modelos de progreso, distintos del modelo occidental, y democracia no es sinónimo de occidentalización». Bush II afirmó además que en los últimos treinta años hemos pasado de un mundo de 40 democracias a un Mundo de 120 democracias; confía en que China, Arabia Saudita y Jordania, así como otros países, encuentren pronto la vía hacia la democracia parlamentaria.

El proyecto de «globalización de la democracia», tal como ha sido propuesto por el presidente de los Estados Unidos, asume claramente, por tanto, y utilizando un modelo intermedio o ambiguo entre el modo incoado y el modo acabado (Bush II, como Fukuyama en tiempos de Bush I, trece años antes, se refieren a un proceso de globalización democrática incoado, pero tan avanzado que virtualmente podría considerarse acabado), la forma del modelo 1 de la tabla, tomando como parámetro el Globo terráqueo, es decir, la totalidad de los Estados. Se trata, en efecto, ante todo, de una globalización expansiva, según el criterio 1, parece ser, aunque ambiguamente, una globalización inacabada (según el criterio 4) —y en esto se diferencia de la perspectiva de Fukuyama, porque ahora no son áreas secundarias sin democratizar las que se señalan, sino áreas tan importantes como China, con 1.500 millones de habitantes, la cuarta parte de la Humanidad actual—. Parece también, según el criterio 2, que se utiliza una idea de Globalización entendida como globalización especializada (política). Por último, y muy importante, se trataría de una globalización unilineal (criterio 3), porque, de hecho, la democracia parlamentaria es entendida como si fuera el único sistema político capaz de garantizar la unidad y la paz para el futuro, y con un sistema incompatible con cualquier otro.

Acaso la mayor debilidad del proyecto de la «revolución democrática global» deriva de su tratamiento, como especialidad cultural, dotada de energía y sustancia propias, generadoras por sí mismas de la libertad y de la paz. Pura metafísica, si presuponemos que la democracia parlamentaria es inseparable del sistema de mercado pletórico universal y, por tanto, que la globalización de la democracia es, en sí misma, un proyecto abstracto, imposible de llevar adelante, a espaldas de la globalización de los mercados pletóricos propia de la sociedad del bienestar.

Modelo 2. La originaria política inicial de aislamiento, nada globalizadora, de Estados Unidos (que no rebasó el proyecto de expansión monrroista por los continentes americanos) fue variando poco a poco a lo largo de los siglos XIX y XX. Variación que desembocó, tras la Segunda Guerra Mundial, sobre todo, en un proyecto deliberado de Globalización generalizada, de carácter claramente expansivo, orientado a mantener la presencia americana en todo el Mundo. Y no sólo esto, sino a propagar por toda la superficie de la Tierra la forma americana del vivir (*American Way of Life*). Una forma que, como hemos dicho, afecta a prácticamente la totalidad de instituciones del «todo complejo»: incluye determinados prototipos de viviendas, de alimentación, de indumentaria, de utillaje electrodoméstico, de estilos de música, de estilos de investigación científica, así como también prototipos político-sociales (democracia parlamentaria, familia monógama, deísmo). Puede decirse que Fukuyama trazó las líneas de este modelo de globalización como si se tratase de la última posibilidad de una globalización efectiva y, por tanto, del fin de la historia. De hecho, lo que hoy va reconociéndose casi universalmente como «Imperio norteamericano» es el cauce de globalización más ceñido al modelo 2 que podríamos citar.

Modelo 3. Cabe hablar de globalizaciones según su modelo 3 en aquellos casos en los cuales, desde cualquier lugar, en principio, del planeta, se mantiene una política de exportación internacional de productos especiales que, a la vez que se les reconoce la idiosincrasia propia de cada país, sin embargo supone que pueden ser aceptados por todos los países de la Tierra.

La especialidad más favorable para que estas condiciones puedan cumplirse (la idiosincrasia del producto, según sus características o denominaciones de origen, y la universalidad virtual de su consumo) es sin duda la especialidad de los bienes consumibles, como puedan serlo el vino o el queso. Todos los países tienen sus vinos propios, o sus quesos característicos; pero precisamente estas características, «debidamente homologadas», se supone que pueden ser apreciadas en cualquier otro país, sin que medie, sin embargo, una competencia radical (se supone que cada país puede estar interesado en recibir las quinientas u ochocientas marcas promedio de vino o de queso fabricados en otros países). La globalización del mercado de los vinos o de los quesos autóctonos, que se cambian en el ámbito del modelo 3, es un proceso en alza y da lugar al aspecto cosmopolita del fenómeno del mercado globalizado que el público percibe en los supermercados.

Modelo 4. Es éste un modelo de globalización que tenemos que reconocer por motivos sistemáticos, como modelo teórico. En este modelo podemos incluir, en efecto, aquel proyecto de «globalización negativa» que, con intención expansiva, se presenta como antiglobalización generalizada y omniglobal, como crítica a toda institución a través de la cual «el poder» pueda ser ejercido, y no sólo a las instituciones especializadas en el poder económico (especialmente la empresa capitalista). Como ya hemos indicado, un número no despreciable de quienes intervienen en las manifestaciones antiglobalización están inspirados por los ideales libertarios, antiinstitucionales o autogestionarios que se formularon ya en torno a mayo del 68.

Por lo demás no es éste un modelo «emanado» exclusivamente de nuestra tabla taxonómica. Hay axiomáticas que consideran conveniente ver a las diversas unidades políticas o culturales como estando todas ellas afectadas de una tendencia expansionista y hegemonista que sólo quedaría limitada por las mismas tendencias, pero en sentido contrario, de otros países o culturas. Se trata de un «modelo de globalización» paralelo al que los biólogos suelen utilizar en el tratamiento de las plagas (incluyendo las plagas vegetales de las que antes hemos hablado). Cada especie animal tendería a reproducirse indefinidamente hasta recubrir el Globo; decía Bertrand Russell: «los bacalaos, que depositan millones de huevos en cada puesta, tienden a transformar el océano en una suerte de "pasta de bacalao" que llegaría a término si no fuera porque otras especies frenan constantemente su tendencia expansionista».

6. *Los modelos atraccionistas*

En los modelos de este grupo II la función Globalización nos conduce a cuatro tipos de atractores que pretenden erigirse en centros de gravitación del resto de las partes del Globo («globalizándolas», por tanto). O, si se prefiere, en núcleos de un torbellino global que comenzase a girar en torno al atractor.

Modelo 5. La mejor ilustración que podemos poner a la Idea de Globalización modulada según el modelo 5 es la televisión formal en su oficio de retransmisor de acontecimientos concretos, de interés virtualmente universal. Por ejemplo, la visita del Presidente Nixon a China en 1972, con una audiencia estimada en 2.000 millones de espectadores, incluidos los chinos; la boda del príncipe Carlos y Diana de Gales en 1981, vista por 750 millones de espectadores en 75 países, o los Juegos Olímpicos de Seúl en 2001, con 3.000 millones de espectadores. Y como acontecimiento simbólicamente decisivo en la consolidación de la Idea de Globalización, la visión por televisión formal del derrumbe de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001, con una audiencia estimada en 4.000 millones de espectadores.

Podemos analizar estos procesos de globalización de este modo: se trata de procesos de globalización especializada (A), a saber, la especialidad «información» televisada de un acontecimiento relevante y ocurrido en un lugar y tiempo determinado; además la Globalización es unidimensional (a), porque en cada ocasión encontramos un único país que se convierte en el centro de atención mundial, de hecho no podrían haberse visto dos acontecimientos acaecidos en países distintos a la vez. Por último la globalización es la propia de un atractor (II), porque el suceso relevante es retransmitido en un lugar y tiempo único. Durante las retransmisiones citadas «todo el mundo» se encontró girando en torno a Pekín, a Londres, a Seúl o a Nueva York. Tuvo lugar una globalización, todo lo efímera que se quiera, pero que úni-

camente podría haberse producido a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Modelo 6. La globalización china podría estar orientada (una vez que Deng Xiao Ping, tras la muerte de Mao —que había conseguido consolidar a China como una unidad política— dio el nuevo «golpe de timón» e imprimió el rumbo hacia el XVI Congreso del año 2001) a hacer de la República Popular China el «centro del Mundo», más allá del comunismo y del capitalismo tradicionales (¿no se advierte ya esta orientación en el lema «Un país, dos sistemas»?). Es decir, se trataría de hacer del Estado chino, ya fuera capitalista, ya fuera comunista, en economía («gato blanco, gato negro, el caso es que cace»), un atractor universal.

Los planes y programas de China, si los analizamos desde el modelo 6, tras la transformación del confucionismo en política de intensa impregnación nacionalista, encerrarían un proyecto globalizador de la Tierra, pero no según el modelo expansionista característico de los imperios occidentales (cristianos o musulmanes), sino según un modelo centrípeto, que estaría orientado a la creación de una «China esférica», inexpugnable, pero no tanto «aislada del Mundo mediante una muralla», cuanto conectada con el resto del globo a título de campo gravitatorio que afectase a todas las demás sociedades. China, centro de gravitación del mundo, agujero negro o sumidero: los dos tercios de la población mundial girando en torno al tercio chino, un compacto de dos mil millones de individuos.

No habría que temer, si esto fuera así, que a lo largo de nuestro tercer milenio, la «coleta del chino», como decía Ortega, asomase por los Urales. Los más de mil millones de chinos permanecerían en China, pero todos los demás habrían de girar en su torno. Todos tendrían que girar en torno de ella, en función de su potencial industrial, energético y comercial.

Este modelo, por otro lado, reproduciría de algún modo, en escala ampliada, el modelo del Imperio romano desde Augusto hasta Constantino. China, erigida en núcleo del «campo gravitatorio» del Género humano, se proyectaría como un atractor global aproximándose a su definición originaria como «centro del Mundo».

Modelo 7. El modelo 7 nos permite dar una reinterpretación más precisa a la famosa fórmula que McLuhan utilizó para definir el mundo de la televisión como aldea global. La metáfora de la «aldea global» constataba confusamente el hecho de que la televisión aproxima a los

hombres del planeta entre sí, porque a través de las pantallas repartidas por todo el mundo, intercomunica a unos hombres con otros. Pero este modo de explicar la idea, por medio del esquema de la difusión, oscurece precisamente la estructura de este tipo de globalización. Porque la globalización que da lugar a la aldea global recibe mejor un modo distinto y opuesto de explicación: no es por difusión, sino por atracción, si bien multilineal, por lo que la televisión globaliza. Lo que la televisión, al menos la formal, determina, es que todas las pantallas que retransmiten la información de un escenario dado, estén orientadas hacia ese escenario atractor. Este proceso es el que se multiplica simultáneamente a través de todas las pantallas.

Modelo 8. El modelo 8 es también un modelo teórico sistemático que, al margen de la cuestión de su consistencia interna, es utilizado por algunos teóricos para analizar la globalización promovida por determinados imperios, como pudiera ser lo el Imperio romano, en la Antigüedad y el Imperio norteamericano, en nuestro presente. Roma, dice Todd (*op. cit.*, pág. 59), durante los 100 años que siguieron a la decisiva victoria sobre Cartago, se extendió rápidamente hacia el oriente y se adueñó de toda la cuenca mediterránea: extrajo recursos monetarios del conjunto de su esfera de influencia e importó grandes cantidades de productos alimenticios y manufacturados: «Todos los caminos conducen a Roma.» Esta globalización de la economía mediterránea determinó una polarización de la sociedad en forma de una plebe económicamente inútil por un lado y de una plutocracia depredadora por otro (de una minoría atiborrada de riquezas dominando a una población proletarizada).

El mismo modelo de globalización intenta ser aplicado en el análisis del Imperio norteamericano del presente. La globalización desencadenada por EE.UU. no estaría organizada por un principio de simetría, sino de asimetría: en EE.UU. no se establece equilibrio alguno entre importaciones y exportaciones. La Nación autónoma y superproductora de la inmediata posguerra se habría convertido en el centro de un sistema, por su vocación, dentro del mismo, a consumir más que a producir. El déficit comercial se habría disparado desde los 100.000 millones de dólares en 1990, hasta los 450.000 millones de dólares en 2001. La evolución «imperial» de la economía americana recordaría a la evolución de Roma tras la conquista de la cuenca mediterránea: «la mutación imperial de esta economía tiende a transformar los estratos superiores de la sociedad estadounidense en estratos superiores de una sociedad

imperial (global, en lenguaje actual), más allá del marco nacional. Esta sociedad, en vías de globalización, integró en un primer momento al conjunto del "mundo libre" y después, tras el derrumbamiento del comunismo, a la práctica totalidad del planeta».

Pero el (supuesto) declive de EE.UU., en todo caso, correspondería al momento mismo de la globalización atractiva que esta economía habría promovido («todos los caminos conducen a Nueva York»).

Otra forma de presencia de este modelo 8 de globalización la constatamos en algunas concepciones místicas de la cultura del futuro, según las cuales en cada cultura o parte formal de cada cultura, podrían estar representadas todas las demás. Este modelo de Globalización es el que inspira el constante proceso de instalación, en cada ciudad, en cada villa, de museos enciclopédicos, que parecen querer reflejar, dentro de sus propios recintos, como si fueran mónadas leibnizianas, la totalidad de los otros recintos del Mundo.

7. Reexposición, a través de la tabla taxonómica, de la distinción entre globalización oficial y globalización alternativa

En el análisis inicial de la idea de globalización, tal como actúa en la vida pública, hemos distinguido dos modelos de la idea, a los que hemos llamado la «idea oficial» de Globalización y la «idea o ideas alternativas, no radicales» de Globalización.

Esta distinción ha de poder ser reexpuesta desde la Tabla si efectivamente ésta está bien construida. Más aún, la Tabla ha de poder analizar la distinción con recursos que la propia distinción, en sí misma, seguramente no tiene.

La «Idea oficial» *emic* de la Globalización se ajusta claramente al tipo (I). La globalización oficial suele ser, sin duda, entendida (*emic*) en sentido expansivo o difusivo. Además esta globalización pretende ser (*emic*) de tipo (b), si no omnilineal, sí universal: la globalización afecta a muchos países, los desarrollados, incluso es la etapa final de sus desarrollos respectivos. Por otra parte prefiere mantenerse en un tipo (A), como globalización especializada; sobre todo, especificada en la categoría económica: «Los ministros de Hacienda y de Comercio conciben la globalización como un fenómeno fundamentalmente económico.»

Según esto, concluiríamos que la Idea oficial *emic* de Globalización se aproxima al modelo 3. En cuanto a su modo: «oficialmente» es una globalización de tipo incorporativo, aunque algunos no lo interpreten así, cuando ven en la Globalización un proceso de tipo dispersivo.

Ahora bien, la idea oficial de globalización, cuando es considerada desde el punto de vista *etic* (el punto de vista de sus alternativas: por ejemplo, la idea de globalización oficial que se representa en el *Informe Lugano*) se manifiesta de otro modo. Sigue siendo claramente expansiva (I), pero no aparece ya como un proceso que tienda a ser omnilineal (b), sino más bien como efecto de un grupo (tipo G-7) cuyo núcleo es unilineal (por ejemplo, Estados Unidos). Por último, los antiglobalizadores suelen ver la idea oficial no como mero proceso especializado económicamente, sino como un proceso más general (B), no sólo económico, sino político, muy próximo al Imperialismo: los movimientos antiglobalización suscriben muchas veces las pancartas: «*Yanquis, Go Home*». En resumen, la idea oficial de la Globalización, *etic*, vista desde la antiglobalización, se aproximaría al modelo 2 y se alejaría del modelo 3.

En cuanto a las ideas de la Globalización alternativa: la cuestión principal es la de si la variedad de esas ideas tiene reflejo en la Tabla. Es decir, si la Tabla puede servir para discriminar divergencias entre las diversas ideas alternativas de Globalización. El principal servicio de la Tabla, en este contexto, sería acaso el de ofrecer la oposición I/II. Sin duda la mayor parte de las ideas antiglobalización se ajustan al modelo 2; y las diferencias entre ellas se derivarán, sobre todo, de las categorías a las que vayan referidas dentro de este modelo. Frente a estas alternativas antiglobalización, que se ajustan al modelo 2, cabría clasificar a las alternativas más utópicas, precisamente en el modelo 8, que se acoge a la idea mística de Globalización.

Atendiendo a sus posiciones más extremas, podríamos decir que la oposición más extremada entre la idea de Globalización oficial y la idea de Globalización, quedaría bien representada por la oposición diagonal entre el modelo 1 y el modelo 8.

§5. La Globalización y su relación con el Estado y con la Cultura

1. *La globalización y el Estado*

La conceptualización economicista más radical (en la línea de Walras o de Pareto) del fenómeno de la globalización, tenderá a desvincular este fenómeno del Estado, considerándolo como un proceso resultante de factores inmanentes a toda sociedad humana (al menos a la «sociedad civil»), a la manera como, según algunos antropólogos, el crecimiento demográfico de la Humanidad, desde el año 10.000 a.C., con unos ocho millones de hombres distribuidos en el Planeta, hasta nuestros días, con cerca de 6.500 millones de hombres, no tendría tanto raíces políticas (en los Estados), cuanto sociales. Y esto dicho sin perjuicio de que en este proceso de incremento demográfico de la Humanidad, los Estados hayan tenido incidencia importante en el detalle del perfil de algunos tramos de la curva ascendente. Pero, globalmente considerado, el movimiento demográfico de la Humanidad, a partir del Neolítico, obedecería a factores que se encuentran dentro de las categorías sociobiológicas, con involucraciones tardías de índole política (M. N. Cohen, *La crisis alimentaria de la prehistoria*, traducción española, Alianza Editorial, 1977).

Ahora bien, ni siquiera cabría hablar de «involucración» de las categorías económicas en el proceso sociobiológico de la Globalización, cuando concibamos a ésta como un fenómeno que se configura precisamente en el fondo de las categorías económico-políticas, por tanto, del Estado, o del «sistema de Estados». El concepto de globalización, como vimos, aparece en función de las economías políticas nacionales; y esto es tanto como decir que presuponen al Estado, en cuanto marco constitutivo de estas economías políticas o nacionales.

¿Quiere decir esto que la globalización tuviera que estar dada siempre en función del Estado?

Desde el punto de vista estrictamente conceptual sí. Porque si el concepto de Globalización está dado, no sólo en su génesis, sino en su estructura, en función de las economías nacionales, será evidente que la globalización implicará siempre al Estado. Lo que no se opone a que la «consumación» de la Globalización pueda llevar a la extinción del Estado, como algunos piensan.

De otro modo: *el proceso de globalización comenzaría y acabaría con el Estado*. La economía de la sociedad universal globalizada, sin Estados, ya no podría considerarse como una economía globalizada, porque habrían desaparecido sus referencias. Habría que hablar no de globalización, sino de una forma sucesora suya, que ya no sería económico-política. Sería economía transglobalizada, supuesto que la producción de bienes y servicios, y la moneda, aunque única, y el intercambio, continuasen.

Supuesto que la globalización se configura en función de los Estados, la cuestión de las relaciones entre la globalización y el Estado habrá que plantearla de este modo: ¿en qué medida la globalización, que ha comenzado y se ha mantenido en un espacio organizado políticamente en Estados, contribuye al proceso de extinción del Estado (y, con ello, a su propia extinción, como globalización en proceso) o bien contribuye a frenar el proceso (supuesto por otras vías) de esa extinción, y por tanto a la posibilidad de mantenerse como tal globalización? Las respuestas a esta cuestión están muy divididas.

Muchos opinan que el proceso de la Globalización contribuye (si no lo provoca directamente) al vaciamiento de los Estados en cuanto a las funciones económicas que aún mantienen. Y con ello a la extinción de las economías nacionales, desplazando los centros de la gestión económica a otras instituciones que ya no serían propiamente políticas. «El globalismo despolitiza las cuestiones que son intrínsecamente políticas; el árbitro que decide qué políticas sean responsables es el mercado global del dinero», dice Robert Kuttner («El papel de los gobiernos en la economía global», contribución al colectivo dirigido por A. Giddens y W. Hutton, *En el límite*, Tusquest, Barcelona, 2001).

La amenaza que la globalización capitalista representa para la figura del Estado habría sido ya ampliamente conocida «en nombre del capitalismo» (en nombre de la «empresa capitalista») mucho antes de que se hubiera forjado la idea de globalización; dicho de otro modo, lo que «amenaza» al Estado, desde la perspectiva del capitalismo, no es tanto la globalización, cuanto el propio sistema de la empresa capitalista, esté o no globalizada. A. Bienaymé, decía ya en el año 1969 (*L'Entreprise et le Pouvoir économique*, Dunod): «en una sociedad occidental, que al ritmo del progreso de los grandes negocios industriales verá en 1975 las tres cuartas partes de activas industrias concentradas en 300 empresas, aparece un problema de envergadura política internacional: el poder político y la soberanía nacional entran en crisis potencial».

Precisamente aquí se fundan quienes ven en la globalización la ocasión de la «liberación» de la economía de mercado de todas sus trabas políticas. El Banco Internacional, libre de toda ingerencia política (como pretende estarlo, según estatutos, el Banco Internacional, en la actualidad) alcanzaría en esta sociedad pospolítica un rango homólogo al que correspondería al Tribunal Internacional de Justicia. El traspaso de la gestión económica política a instituciones o empresas transpolíticas sería, desde luego, la principal contribución del proceso de globalización a la extinción del Estado; lo que no implica la subestimación de los efectos «despolitizadores» que, por vía no económica, sino política, religiosa, etc., pudieran imputarse a la globalización.

Sin embargo, hay que tener en cuenta datos que prueban que la conexión entre globalización y el sistema de los Estados es mucho más profunda de lo que parecen pensar quienes ven en ella el principio de la superación de las economías políticas y, con ellas, de los Estados. Al menos puede afirmarse con seguridad que del análisis del fenómeno de la globalización, tal como va teniendo lugar en las últimas décadas, no se desprende ningún argumento que pueda apoyar la interpretación de la globalización como un proceso que opera en favor del vaciamiento del Estado, sino todo lo contrario. En efecto: tanto los datos que se refieren a la variación del cardinal de Estados existentes, como los que se refieren a la variación del volumen relativo de la participación de los Estados en las economías políticas respectivas, durante el período de la globalización más convencional parecen orientados en una dirección enteramente opuesta a la previsión del «vaciamiento del Estado».

Cuanto a la variación del cardinal de los Estados en curso: mientras que al acabar la Segunda Guerra Mundial, en 1946, existían 74 Estados, en los principios del segundo milenio, existen hoy más de 200 Estados, 48 de los cuales aparecieron a raíz de la descolonización de África, y 15 a raíz de la fractura del sistema soviético y de sus aliados. En función de estos datos, ¿no será necesario relacionar la multiplicación de los Estados precisamente con el llamado proceso de globalización, en lugar de ver en la globalización el principio de la extinción del Estado? Es evidente que los nuevos Estados, sobre todo los más pequeños —es decir, exceptuados los que no son pobres, como Luxemburgo, Mónaco o Brunei— sólo podrán subsistir por su dependencia del comercio y de la financiación internacional. Guillermo de la Dehesa *(op. cit.*, pág. 180), observa que el porcentaje de las importaciones de

estos países sobre su PIB es un 70% mayor que el de los países en desarrollo; además, pueden especializarse en servicios, tienen mayor facilidad para obtener ayuda extranjera —dado que el volumen absoluto de estas ayudas es pequeño, pero muy importante para ellos— y compensar la debilidad política de cooperación al integrarse en áreas políticas más grandes.

Cuanto a la variación de la participación de los Estados en el volumen de las economías políticas respectivas: al menos en los países desarrollados, el incremento de esta participación ha sido espectacular. En los países de la OCDE el gasto público ha pasado de un 9% del PIB a principios del siglo XX, al 48% del PIB en 1999. Otros economistas, como Stiglitz afirman que la intervención de los Estados en la gestión de la globalización es imprescindible, y que no sería posible confiar en un mercado internacional autorregulable.

¿Cómo podría estimarse la contribución de los Estados en el funcionamiento del sistema global supuestamente regido por el mercado libre internacional? ¿Quién, si no es el Estado, garantiza la propiedad privada, el orden público, la creación de infraestructuras viales y de todo tipo, la propia seguridad social de los trabajadores y su misma educación?

2. *La Globalización y la Cultura*

La globalización es ella misma, cualquiera que sea la modulación desde la que se utilice la idea, un proceso cultural, incluso algunas veces se ha hablado de «la cultura de la globalización». Por consiguiente, este enunciado habrá de interpretarse como un planteamiento de la incidencia que pueda tener el proceso de globalización no en la cultura en general, puesto que ella ya es un proceso cultural, sino en algunas determinaciones de la cultura, entendida como «todo complejo», en el sentido de Tylor. Y así entendido, habrá que reconocer que el planteamiento es totalmente indefinido, porque indefinidas son las determinaciones de la cultura a las que se supone está aludiendo.

Seguramente, los problemas encerrados en esta rúbrica sobreentienden el término «cultura» o bien, en primer lugar, en el sentido de la «cultura circunscrita» (como hemos llamado en otra ocasión a la «cultura administrada por los Ministerios de Cultura») o bien, en segundo lugar, en el sentido de las «esferas culturales».

El primer sentido lo dejamos de lado, no tanto por su trivialidad, cuanto porque este sentido se deja reducir, sin residuos, al segundo. «Cultura circunscrita» comprende asuntos relacionados con esa «cultura administrada» que entiende sobre pintura (nacional, autonómica o municipal), sobre música, exposiciones, conciertos, danza, teatro y «folklore». Mientras tanto, la Agricultura (administrada por el Ministerio de Agricultura), la Ciencia, la Enseñanza (administrada por los Ministerios de Educación), la tecnología, el ejército, la justicia... que también son «cultura», en el sentido antropológico, quedan al margen de la «cultura» por antonomasia en el lenguaje oficial, que es la «cultura circunscrita». Por lo demás es habitual encontrarse, en los lugares o centros adscritos a la «cultura administrada», con informes, conferencias o debates sobre la «incidencia de la globalización en la cultura»; pero estos planteamientos no suelen rebasar el horizonte de los despachos administrativos. Esto ocurre, por ejemplo, en lo referente a las políticas de convenios internacionales sobre intercambios de exposiciones de obras custodiadas en los museos de pintura o de cerámica. Políticas inspiradas desde un enfoque globalizador: «en la era de la globalización debemos estimular el apoyo a los intercambios de pinacotecas de diferentes Estados y en modo alguno se debe frenar la política de intercambios».

Cuando tomamos el término «cultura» en el segundo sentido, la cuestión de las relaciones entre cultura y globalización cobra un alcance mucho más amplio y profundo. Utilizando, a fin de concretar el planteamiento tan indeterminado de la cuestión, la taxonomía de modelos de globalización que hemos expuesto (§4.3) cabría dibujar las posiciones contrapuestas como una oposición que tiene que ver con la oposición entre el modelo 1 y el modelo 8, tomando las «esferas culturales» como si fueran valores de alguna de las categorías pertinentes.

Esto supuesto, el modelo 1 canalizaría las tesis de quienes ven en la globalización el proceso *a priori* de expansión de las instituciones, en su sentido más amplio (tecnológico, artístico, jurídico, religioso, económico...) de una esfera cultural determinada; por ejemplo, la de la cultura europea, o bien la de la cultura occidental, en el campo ocupado por las diversas esferas culturales. «Globalización», en el ámbito de las esferas culturales, sería equivalente a la idea de «imperialismo cultural» de sus instituciones de todo orden canalizado a través de los cauces económicos. Cauces abiertos precisamente con los recursos de la «civilización occidental», como parte de su cultura expansiva.

La «Globalización», desde este punto de vista, no sería otra cosa sino un episodio más, la última pulsación, de la acción civilizadora que los fundadores de la Antropología cultural (Morgan, Tylor, Lubbock) atribuyeron a las esferas culturales que habían ya superado los estados del salvajismo y de la barbarie. La «civilización» se entendía precisamente como el estado superior y universal al que llegaba en su evolución el Género humano. La civilización venía a ser así la secularización de aquel objetivo que la «religión superior», el cristianismo, había mantenido a través de su acción apostólica y misionera extendida por todo el Mundo («¡id y predicad a todas las gentes!», de Mateo 15:14). Se ha reprochado, desde el funcionalismo relativista posterior, a los fundadores de la Antropología, que su concepción de la civilización expansiva no era otra cosa sino una ideología legitimadora del colonialismo del siglo XX (del colonialismo inglés, francés, belga o alemán, que buscaban repartirse África trazando vías de comunicación de norte a sur y de este a oeste). Un colonialismo que sería heredero del colonialismo hispánico de los siglos XVI y XVII, que buscaba extender la «cultura hispánica» por todo el Mundo, ya fuera en nombre o «a título» de la civilización, ya fuera en nombre o «a título» de la religión católica. También en esta coyuntura el Reino de la Cultura funcionaba como heredero secularizado del Reino de la Gracia.

Por lo demás, la involucración entre estos dos «títulos», en cuyo nombre se llevaron a efecto las «globalizaciones culturales» promovidas por los Imperios europeos, sobre todo a partir del siglo XVI, fue muy profunda. Pedro Insua la ha analizado con una gran precisión en su artículo «Quiasmo sobre "Salamanca y el Nuevo Mundo"» (*El Catoblepas*, núm. 15, mayo de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n015p12.htm*]) a propósito del análisis de la «entrada» de los españoles en América a partir de ese descubrimiento. Las polémicas que en el siglo XVI tuvieron lugar en Salamanca y Valladolid, principalmente, pueden, en efecto, reanalizarse en el contexto de esta involucración que estaría teniendo lugar entre el proceso de «propagación religiosa» y el proceso de «propagación cultural»; (el «título de civilización» que justificaría la política de fundación de ciudades del Nuevo Mundo y la política de la «reducción de los Indios» a estas ciudades. Estos «títulos de civilización», que el propio Vitoria reconocerá, aunque con valor hipotético, contra Las Casas, que los rechazaba de plano, habrían sido defendidos por Sepúlveda, cuya posición es la que, como dice Pedro Insua, habría triunfado de hecho en 1550 en Valladolid. La convergencia entre las tesis de Sepúlveda

y las de Vitoria es, según esto, mucho más profunda de lo que quisieran quienes, en su exaltación de Las Casas, pretenden separar a Vitoria y a Sepúlveda. Dice Pedro Insua:

«Así Vitoria se empieza oponiendo a "*aquellos que han sostenido que el título de dominio es la gracia*" [...], y con "aquellos" se refiere precisamente a los autores que son la fuente del luteranismo y del calvinismo: los valdenses y Wycleff. Esto es esencial para entender las diferencias en el modo de desplegarse el imperialismo español sobre el centro y sur de América respecto del anglo-holandés en el norte. Y es que en el norte los descendientes de los puritanos del *Mayflower* veían la resistencia de los indios frente a los anglo-holandeses como la resistencia de Satán frente a Dios: desde esta teología se lleva a cabo la obra de exterminio del indio norteamericano o su encierro, no en ciudades como hicieron los españoles, sino en *reservas*, en granjas, por decirlo de un modo más duro.» «Y es que suponer —continúa Insua— que la gracia es el único título de dominio supondría negarle a los paganos legitimidad sobre sus dominios, es decir, negar que sean verdaderos reinos, no sólo los de los indios americanos, sino todos los reinos e imperios constituidos con anterioridad a la "venida" de Cristo, toda vez que los paganos, si la propiedad se funda en la fe cristiana, no son verdaderos señores: entre otros sería negar legitimidad a los señores romanos y a su Imperio, cuyo heredero (*traslati imperii*) es el Emperador Carlos.» Y termina: «De modo que, el punto de partida de Vitoria y después de los demás, es que no es la fe cristiana lo que fundamenta la propiedad, lo que supondría negar la justicia y rectitud de determinados reinos constituidos con anterioridad a la venida de Cristo: en este sentido, igual que Vitoria, afirma Sepúlveda: "*Yerran, pues, los que aseguran que los paganos no son verdaderos y legítimos príncipes y señores de sus cosas sólo por el hecho de que son infieles, aunque su imperio sea por otra parte justo*" [como lo era el Romano, le faltó decir, y así lo dirá en Valladolid contra Las Casas] [...] Es la idea filosófica de Justicia, de corte platónico en el caso de Sepúlveda, lo que define la rectitud de un reino y de un imperio, y no la idea teológico-dogmática de Gracia.»

Más aún: habría sido el propio Vitoria, a quien muchos consideran hoy como el «fundador del derecho internacional» quien, con este «título de civilización (su título 8) [...] abre las puertas a la legitimidad de un título que justifica la soberanía española sobre las Indias, que será el núcleo de la tesis de Sepúlveda. Y es que Vitoria contemplaba la

posibilidad de que la consideración de los indios como verdaderos señores de sus tierras puede ser puesta en cuestión, nunca en razón de su paganismo, pero sí en razón de que, en algunos casos, su racionalidad, la racionalidad de los indios, fundamento de la soberanía, es tan imperfecta (amencia, infantilismo, violación de la "ley natural" propia de la sociedad antropológica) que necesitan ser regidos, "enseñoreados", por otro, "*porque de poco les sirve* [por lo visto] *la razón para gobernarse a sí mismos*" ([...] en el contexto en que Vitoria niega, pero con dudas, de que esto sirva suficientemente para negar la soberanía del indio). De hecho al final Vitoria se decanta por situar este título, el "título de civilización" que justifica la soberanía española sobre los indios, en la parte de su obra [3.ª parte] en la que expone los títulos legítimos, aunque mantenga para este "título de civilización", el 8.º, la característica de ser "probable" y no se atreva a asegurarlo. En todo caso la legitimidad de este título no implica la expropiación del Indio, ni mucho menos la esclavización, sino que los indios quedan bajo la tutela del conquistador del siguiente modo...».

La globalización podrá ser vista, en conclusión, como una última expresión del «espíritu civilizador expansivo de Occidente». Al menos, si se diera por supuesta la identidad sustancial entre «civilización» y «cultura occidental»: democracia parlamentaria, herencia de la Grecia clásica, se dice, cultura universitaria, derecho romano, propiedad privada, costumbres características. Supuesta esta identidad, la globalización, al menos la que quiere mantener su «rostro humano», sería el cauce más ancho abierto para la elevación de los pueblos del Tercer Mundo, muchos de ellos todavía en estado tribal, a la condición de sociedades democráticas y de Estados de bienestar.

La Globalización, considerada desde el enfoque de la civilización occidental, sería una última ola, si se quiere, del impulso civilizador que animó a las grandes naciones de la Edad Contemporánea.

Ahora bien, es evidente que desde la perspectiva de una teoría relativista funcionalista de la cultura, esta concepción civilizadora de la civilización será acusada inmediatamente de etnocentrismo. Y precisamente por ello se acusará a la globalización —como la acusan tantos movimientos alternativos— de poner en peligro las últimas reliquias de las identidades culturales aún existentes, de nivelar y homogeneizar la «biodiversidad cultural», las peculiaridades más valiosas e interesantes de los pueblos (sus creencias, sus idiomas vernáculos, sus tradiciones...) en nombre del mercado, que se pone el disfraz de la civiliza-

ción para explorar el Mundo en busca de petróleo, materias primas o mano de obra barata.

En suma: desde el enfoque del relativismo cultural, o del pluralismo de las culturas, la Globalización será interpretada como un episodio de la lucha entre las culturas, o del «conflicto entre las civilizaciones». La Globalización no sería otra cosa sino el proceso propio de una cultura que cree tener una capacidad «englobante» de otras culturas. Y a este «conflicto de civilizaciones» habría que reducir la oposición misma entre la idea de la «globalización oficial» y las «globalizaciones alternativas».

El debate entre estas posiciones tiene tantos frentes que resulta imposible defender alguna posición de un modo «claro y distinto». Por ello me limitaré, por mi parte, a introducir las siguientes dos consideraciones como componentes necesarios para llevar adelante el debate:

(1) La conveniencia de tener en cuenta los efectos reales que el proceso de globalización pueda estar causando en la «biodiversidad cultural»; porque si bien es evidente que la globalización introduce una gran homogeneidad en muchos contenidos de las esferas culturales, también es verdad que permite la conservación de otros, y aun la exacerbación de determinadas identidades culturales o religiosas, cuyas aristas estaban acaso menos definidas antes de la globalización (de esto hablaremos brevemente en el siguiente §6).

(2) La conveniencia de revisar las mismas ideas de «identidades culturales» que buscan su «autoafirmación» y dan lugar a los «conflictos de civilizaciones» (en el sentido de Huntington) cuando se enfrentan entre sí. Esta revisión, por nuestra parte, nos llevaría a la impugnación misma de la idea de «esfera cultural», y aun de la Idea de «identidad cultural». Pues estas Ideas no serían otra cosa sino la sustantivación (metafísica) de los llamados «círculos culturales» por los geógrafos de la escuela de Ratzel. Sustantivación que pretende apoyarse en las llamadas «señas de identidad», como si estas señas de identidad no estuviesen ya pidiendo el principio de la cultura señalizada; como si las señas de identidad fuesen algo más que pautas, instituciones, ortogramas culturales seleccionadas *ad hoc* y atribuidas a una *sustancia metafísica cultural* denominada «cultura propia».

Destruidas estas esferas culturales, como «unidades sustantivas», las disyuntivas consabidas (etnocentrismo, relativismo, pluralismo cultural) se desvanecen. Y ello nos permite desvincular el proceso de la Globalización con los procesos de la «civilización» o de los «conflictos de civilizaciones»: la Globalización no es una seña de identidad de la cultura occidental; es un «ortograma en marcha» derivado de determinadas instituciones propias de algunos Estados, tecnología o economías políticas. Es un ortograma que, en su desarrollo, involucra a otras muchas categorías culturales, pero no necesita disolverlas, puesto que muchas veces es incluso arrastrado por ellas.

3. *La Globalización y la religión*

La expresión «globalización religiosa» —y otras emparentadas con ella, algunas de fuente vaticana, como la pintoresca expresión que ya hemos citado: «globalización de la caridad cristiana»— afecta sobre todo a las religiones terciarias de índole proselitista: cristianismo e islamismo. Son estas dos religiones, aunque principalmente el cristianismo, las que contienen entre sus dogmas fundamentales el «ortograma» de la expansión incesante hasta su universalización total: «católica», por todo el orbe terráqueo. Como diferencia muy importante, en todo caso, entre ambas religiones, en el contexto de la Globalización de nuestros días, cabría subrayar que mientras los cristianos, según sus principios, deben dar, incluso como mártires, testimonios de su fe ante las otras religiones, u otros hombres; los musulmanes, gracias a su concepto de la *taqqlla*, estarían autorizados a fingir su conversión «guardando el islam en su corazón». Y, en cualquier caso, cristianos y musulmanes, si se mantienen fieles a sus principios, son incompatibles: los cristianos llamarán herejes a los musulmanes, y los musulmanes llamarán blasfemos y politeístas a los cristianos.

Ahora bien, el proselitismo religioso que, cuando tiene pretensiones ecuménicas, es un fenómeno sin duda paralelo al de la globalización, es, desde una perspectiva «racionalista», un mero capítulo del «expansionismo cultural» propio de determinadas esferas culturales. En efecto, la religión es, desde luego, una categoría cultural, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico. Solamente para el creyente en una «revelación», o en los milagros, las religiones habrían de dejar de ser consideradas como «culturales». Las religiones positivas, reveladas, no sólo son *emic* sobrenaturales, sino también sobreculturales; conclusiones que no se atreven a sacar mucho teólogos católicos, a quienes además les interesa incluir a la religión en el «Reino de la Cultura», no sólo para beneficiarse del creciente prestigio de la que fue

su heredera, sino también para poder acogerse a las ayudas que los «Estados de Cultura», aunque aconfesionales, ofrecen sin embargo a las instituciones culturales. Otra función práctica importante desempeña la consideración de una religión positiva como «cultura»: la función de permitir a cada creyente, cuando convive con otros de otras confesiones en un ambiente cosmopolita, reconocerse con respeto mutuamente, sin necesidad de entrar en el terreno de las dogmáticas respectivas. Es como si el cristiano que «reconoce» al musulmán o al judío que vive en su misma ciudad o barrio lo hace como hombre que «tiene derechos» a mantenerse en su propia cultura, y por tanto, como si este reconocimiento estuviese renunciando a entrar en las «cuestiones de fondo» implicadas en los dogmas, y que todos saben que son incompatibles con la suya propia.

La naturaleza cultural del expansionismo religioso propio de las religiones proselitistas, y singularmente de la religión católica, explica las abundantes involucraciones de las categorías religiosas con otras categorías culturales, y muy especialmente con las políticas y las económicas. Estas involucraciones, que dejan ocioso al angelismo («mi reino no es de este mundo»), alcanzan una importancia central en esta época de globalización, empezando por la «globalización oficial». Y esto puede deducirse inmediatamente del hecho de la nueva «oleada emergente», a escala global (y gracias en gran medida a la televisión) del fundamentalismo panislámico y del terrorismo islámico de inmolación, sobre todo a raíz de los atentados del 11-S de 2001. Siempre, obviamente, que esos atentados sean atribuibles efectivamente al fundamentalismo panislámico que, por supuesto, viene de atrás; no faltan sin embargo, quienes siguen dudando, o incluso negando, que los atentados contra el Pentágono y el *World Trade Center* puedan ser imputados al fundamentalismo islámico, como es el caso de Thierry Messan (en su libro *La gran impostura*, La esfera de los libros, 2002).

De hecho, desde la interpretación que la administración Bush ofreció de los atentados del 11-S —la «Carta de América», suscrita en febrero del 2002 por las grandes figuras de la «intelectualidad» americana desde Samuel Huntington hasta Francis Fukuyama—, podría decirse que está funcionando una interpretación religiosa de los hechos. Y, desde su agnosticismo, algunos de los firmantes de esa «Carta de América» siguen manteniendo la divisa «*In God We Trust*». Podría decirse por tanto, que el proceso de globalización económico-cultural, paralelo a la globalización político-económica, promovido en gran medida por Estados Unidos, se encontraba con una reproducción de las mismas fuerzas con las cuales la globalización católica se había encontrado en la España de los siglos XVI y XVII al enfrentarse con los musulmanes (incluyendo a los moriscos) y con los judíos conversos por conveniencia.

En cualquier caso, la involucración entre las religiones proselitistas «globalizadoras» y las categorías políticas tiene lugar, principalmente, a través de la asimilación de los enemigos políticos (de los pueblos invasores), con sujetos que no son vistos como personas que se mueven propiamente por impulsos humanos o racionales, sino por impulsos satánicos (el «eje del mal»), por tanto, como enemigos definidos, precisamente desde sus creencias religiosas. Enemigos que parecen atentar contra la «capa cortical» de la propia sociedad política a título de enemigos numinosos, en su especialidad de númenes satánicos, endemoniados. No estará de más recordar que los españoles vieron muchas veces a los indios como algo más que gentes «incultas» o primitivas: las veían muchas veces como gentes dirigidas por Satán, que inspiraba sus terroríficos dibujos, como dice por ejemplo fray Toribio de Benavente, «Motolinia». También los judíos conversos, pero afectados de infidelidad, tenían algo de satánico, como si el bautismo forzado no les hubiera borrado el pecado original; y, en consecuencia, como si no pudieran considerarse integrados en la capa conjuntiva de la sociedad política.

Con estos recuerdos no hacemos otra cosa sino reproducir el «diagnóstico» certero que Atilana Guerrero ofrece sobre el significado de los judíos conversos relapsos en la España de los siglos XVI y XVII, en su artículo «La expulsión de los judíos, otra historia» (*El Catoblepas*, núm. 15, mayo de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n015p13.htm*]). «El objetivo para el que surgió, o dicho de otra manera, el *finis operantis* del Santo Oficio fue la persecución de aquellos cristianos que judaizaban o que practicaban a escondidas la religión judía. Con todo, sólo desde los resultados o *finis operis* podemos valorar históricamente semejantes planes y programas. Para ello, hemos de contar con una situación en la que, dado el ortograma imperialista consistente en "recubrir al islam", las fronteras territoriales no estaban suficientemente definidas, como tampoco, entonces, los contenidos de la capa cortical especialmente en el sentido en el que ella contiene "aquellos sujetos personales humanos que son llamados salvajes, bárbaros y, en general, extranjeros, y que no forman parte de la sociedad política de referencia".»

§6. ¿EXISTE LA GLOBALIZACIÓN? EL MITO DE LA GLOBALIZACIÓN

1. *Dos perspectivas para el enfoque de las preguntas sobre la existencia de algo*

Las preguntas sobre la «existencia de algo», tales como «¿existe la globalización?», son muy corrientes, y aún diríamos más: son inevitables. Pero no siempre tienen el mismo sentido y alcance, y conviene diferenciar sus tipos para utilizar en cada caso el más conveniente.

Ante todo, la pregunta por la «existencia de algo» alude obviamente a dos «cosas»: *existencia* y *algo*. Dejamos de lado las preguntas por la *existencia* que pudieran hacerse al margen de cualquier *algo*; en todo caso recordamos que corre, desde Leibniz a Heidegger, la sospecha sobre si la pregunta filosófica más profunda que pudiera hacerse fuera ésta: «¿Por qué existe algo (cualquiera que sea, es decir, al margen del contenido o consistencia que lo hace «algo») y no más bien nada?»

Este «algo» *(aliquid)* indeterminado, que está implicado en la pregunta por la existencia, recibía tradicionalmente, cuando lograba ser definido, el nombre de *esencia*. No es éste el lugar para tratar semejante asunto; me limitaré a decir que la *esencia* (o el «algo» determinado, «consistente») la entenderemos siempre como «co-esencia», porque no reconocemos esencias solitarias enteramente separadas de otras. Y la *existencia* la entenderemos siempre como «co-existencia», porque no sabemos que exista nada absoluto, solitario, como pueda serlo el Dios de la Teología natural, «sólo con el Solo» (véase nuestro ensayo «Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad», que figura como Escolio 7 en la segunda edición de *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 1996).

Según esto la existencia de «algo» sólo puede conocerse por su coexistencia con otras realidades que, de un modo u otro, han de estar concatenadas con la existencia de los cuerpos humanos, en cuanto sujetos operatorios, haciéndose presentes a estos sujetos a título de *fenómenos*. Por ello la pregunta «¿existe algo?» habrá de plantearse dualmente desde estas dos perspectivas:

(1) La «perspectiva del algo determinado», que tiene que ver con el significado o con la esencia del algo (era la pregunta escolástica *quid sit?*) cuya existencia *(an sit?)* se desconoce. Partimos del concepto o de la idea (de su intensión, de su significado) y preguntamos si hay alguna realidad que pueda corresponder a esa esencia o significado. Se presentan aquí dos tipos de situaciones: el de aquellas significaciones o esencias semánticas que no pueden existir, que son *imposibles* en el universo del discurso considerado, porque son incompatibles con otras tenidas como posibles y, por tanto, son inconsistentes (es el caso de la esencia «decaedro regular», un «poliedro de diez caras iguales», que puede definirse pero que no puede existir como demostró Euler); y el de aquellos significados o esencias semánticas que, en principio, no manifiestan inconsistencia alguna. En este segundo tipo de casos la pregunta «¿existe algo?» puede tener una respuesta afirmativa, como cuestión «de hecho» («¿existe vida en Marte?», «¿existe hoy algún ejemplar vivo del *Tyrannosaurus rex*?»).

(2) La «perspectiva de la existencia» de algo (no del todo indeterminado) cuya esencia se desconoce (o no está suficientemente determinada) pero que se nos muestra como un *fenómeno* diferente o no idéntico al menos para los distintos sujetos. La pregunta «¿existe algo?» no estriba ahora tanto en inquirir por la existencia de una esencia posible previamente definida («¿existe el monstruo del lago Ness?») sino en inquirir por la esencia de un fenómeno constatado. «¿Existen los canales de Marte?», fue una cuestión (que ya hemos citado) que agitó a los astrónomos de finales del siglo XIX: se partía de fenómenos bien comprobados en el observatorio; el fenómeno no se negaba, pero sí su interpretación (las sombras rectas duplicadas que aparecían en el telescopio, ¿eran canales en Marte construidos acaso por marcianos? o ¿eran artefactos telescópicos?). Dos respuestas contradictorias; la esencia o estructura «canales» se nos mostraba como una *apariencia*, tanto o más que como un *fenómeno*.

Desde la perspectiva esencial, la pregunta «¿existe algo?» se corresponde bastante bien con las preguntas que tienden a despejar la *confusión* de los conceptos, que buscan alcanzar conceptos o ideas en esencia *distintas* de otros conceptos o ideas con las cuales están entretejidos.

Desde la perspectiva existencial, la pregunta «¿existe algo?» se corresponde bastante bien con las preguntas que tienden a despejar la *oscuridad* de los fenómenos, que buscan la claridad en el campo de las coexistencias, aun cuando esta claridad esté dependiendo, de un modo u otro, de la *distinción* entre las esencias.

Lo que la pregunta «¿existe algo?» pide es, en suma, claridad y distinción en la respuesta. Por supuesto, cuando nos referimos a la cues-

ción «¿existe algo?», ese «algo» figura aquí como un término variable, que sólo toma sentido precisamente cuando va referido a una esencia; cuando se prescinde de toda esencia, como es el caso de la pregunta de Leibniz o Heidegger, entonces la pregunta carece de sentido, a pesar de su aparente profundidad.

2. *Dos perspectivas para el enfoque de la pregunta: ¿existe la globalización?*

La primera es la perspectiva de la esencia significativa, o de la significación esencial. La pregunta nos incita a definirnos sobre el concepto o la idea de la globalización por cuya existencia preguntamos. Situados en esta perspectiva, tendremos que descartar las definiciones inconsistentes, que nos remiten a «esencias» imposibles (en nuestro caso, utópicas o ucrónicas); tendremos también que distinguir los diferentes conceptos, ideas o modulaciones que se nos ofrecen en «tropel confuso».

La segunda es la perspectiva de la existencia fenoménica; se parte de la existencia de algo, como fenómeno, y lo que nos preguntamos entonces es por el concepto o la idea a la cual hay que ajustar el fenómeno, a fin de que éste se nos presente separado con claridad respecto de otros fenómenos colindantes. No preguntamos, por tanto, aquí, por la «existencia fenoménica», sino por la naturaleza o modalidad del fenómeno, lo que nos remite a la cuestión de la esencia. Tendremos en cuenta la diferencia entre dos modalidades de la existencia, que están en función de las esencias correspondientes: la modalidad de las existencias alfa, porque proceden del tratamiento alfa operatorio de aquellos fenómenos que logran la segregación del sujeto operatorio, y la modalidad de las existencias beta, porque en ellas la existencia no puede separarse de la propia actividad de los sujetos que buscan la coexistencia con otras existencias. La pregunta «¿existió Jesús de Nazaret?» tiene el formato de pregunta por una existencia alfa, previa a los sujetos que preguntan. La pregunta «¿existe la globalización?» (o la democracia, o la sociedad comunista) tiene el formato de las preguntas por existencias beta, en la medida en que el sujeto que pregunta no pueda desentenderse del todo de la realidad *in fieri* de las existencias por las que se pregunta.

3. *El mito de la Globalización*

Desde la perspectiva de la esencia significativa, nuestro tratamiento de la pregunta «¿existe la globalización?» comienza, ante todo, como intento de despejar la confusión entre las diversas ideas de la globalización que en torno a este término se congregan. Obviamente, para alcanzar la distinción entre esta diversidad de ideas, habremos de atenernos a los modelos de la idea funcional de globalización que figuran en la Tabla del §4.

Podemos decir que nuestra conclusión acerca de la Globalización es enteramente paralela a la que propusimos en nuestro libro *El mito de la Izquierda*, refiriéndonos a esa entidad que suele ser designada como «la Izquierda». También la Idea de «Izquierda», considerada como idea funcional, intentaba ser determinada según seis modelos (en su caso: géneros o generaciones); y allí sosteníamos que la Idea de Izquierda, utilizada en singular como si designase a una entidad positiva determinada, es un mito, porque «la Izquierda», en singular, no existe ni puede existir como entidad positiva. Lo que no quiere decir que «la Izquierda» no pueda significar algo negativo («lo que no es la derecha»), o bien que no puedan haber existido o existan determinados géneros de la función izquierda (alguna de las izquierdas). En nuestro caso: la Globalización, como idea funcional, no existe ni puede existir; lo que no implica que no puedan alcanzar existencia algunos de sus modelos. La globalización es un mito (no por ello necesariamente oscurantista). Y, en cualquier caso, no es la primera vez que la globalización es considerada como un mito, y por cierto, cercano al sentido de los mitos oscurantistas: los economistas A. Kleinknecht y J. Wengel hablaron ya hace cinco años de «El mito de la globalización económica» («The mith of economic globalization», *Cambridge Journal of Economics*, 1998).

Si la Globalización, como idea funcional, no puede existir como tal (siempre que supongamos que la idea de globalización sólo adquiere una «esencia» —es decir, algo más que la mera *característica* de la función— cuando está determinada en algunos de sus modelos) tampoco podemos aceptar la posibilidad de la existencia simultánea de todos los modelos, puesto que éstos son incompatibles muchas veces entre sí, es decir, porque no pueden *co-existir*. Sin embargo, la situación de una coexistencia simultánea de todos los modelos de globalización constituye una muy ajustada reinterpretación de la idea corriente de una

«globalización de globalizaciones», que ronda en algunas de las cabezas de los defensores de una «globalización integral», de una globalización «humana» que no se quedase detenida en la globalización económica, o política, o cultural. Pero es imposible una globalización que sea a la vez especializada y generalizada, que sea a la vez unilineal y multilineal, que sea a la vez expansiva y contractiva. Además, esa tal «globalización de globalizaciones» debería incorporar a todas las categorías —económicas, políticas, tecnológicas, lingüísticas...— a la manera como Hipias de Elis pretendía incorporar todas las artes, ciencias y virtudes; pretensión que, por otra parte, siguió siendo el «ideal politécnico» de un humanismo que estuvo en boga en algunas ideologías que florecieron a la sombra de la Unión Soviética: la idea del «hombre total».

No sólo es imposible la globalización integral llevada a cabo por el desarrollo simultáneo de todos los modelos de la Tabla. Ni siquiera podemos reconocer la posibilidad de la coexistencia de algunos modelos concretos, por ejemplo de los modelos 7 y 8. Y tampoco caben conjuntamente modelos contractivos 2 que sean a la vez especializados (A) y generalizados (B), y omnilineales (b); tampoco cabe reconocer la coexistencia de los modelos «diagonalmente opuestos», como el 1 y el 8, o el 5 y el 4, o el 2 y el 3.

Por último, hemos dicho que los modelos de globalización de la Tabla podrían reclasificarse según criterios diversos; entre ellos el criterio que opone las totalidades isológicas, que podrán ser distributivas o atributivas, y las totalidades sinalógicas, que son atributivas. El llamado «teorema de Samuelson» establece una igualación (en realidad isológica) del precio de los factores de producción. Según ese «teorema», un país con libre comercio tiende a igualar los precios de sus factores de producción con el resto del mundo. Pero de este teorema no se deduce una igualación universal, sino, por el contrario, una estratificación de los países en diferentes niveles de renta.

En cualquier caso, la convergencia entre países no implica siempre isología; a veces implica divergencia entre países pobres y ricos. Esto ocurre cuando la convergencia es bimodal, es decir, cuando se forman dos grupos de países que tienen convergencia isológica dentro de su grupo, pero con divergencia de otros grupos, como es el caso de las llamadas *convergencias sigma* y *beta* (la convergencia sigma —denominada así en recuerdo de las desviaciones típicas de la curva de distribución normal— de *todos* los Estados en renta per cápita, no se confunde con la convergencia beta de esta renta en los países pobres).

Los modelos de globalización (por lo menos algunos de ellos) podrían desplegarse según el modo isológico o según el modo sinalógico. Y esto es tanto como decir que la globalización puede generar desigualdades o diferencias notables entre los países o entre grupos de cada país que, sin embargo, no destruyen la convergencia (en dependencia social, política, etc.) sino que la incrementan. Además es la isología la que puede dar lugar a una desintegración «sinalógica», social o económica. Países que estaban vinculados estrechamente a un tercero del que recibían determinadas mercancías, fabricadas únicamente por él, pierde su vinculación con éste y entre sí cuando se hacen capaces de fabricar, en igualdad de condiciones, las mercancías de referencia.

4. *La Globalización como Idea aureolar*

Atengámonos ahora a la consideración de la Globalización desde la perspectiva de su existencia fenoménica.

La Globalización la interpretamos, desde luego, como un proceso en marcha, que envuelve a todos los hombres, tanto si la apoyan como si la resisten. Esto quiere decir que la existencia de la globalización pide su unicidad (lo que podría expresarse así: pide su convergencia con la Idea de Mundialización); pues aunque desde la perspectiva de la esencia podrán distinguirse muchas clases, líneas o modelos de globalización, sin embargo, cuanto a la existencia del proceso, sólo uno de estos modelos, o la resultante de la composición de varios, podría existir.

De donde deducimos que la existencia de la globalización se corresponde con la existencia de procesos beta operatorios, pero no con la existencia de procesos beta operatorios cíclicos, que al reproducir cursos ya recorridos pudieran ser controlados, e incluso aproximados a las formas alfa de existencia *perfecta*, «ya sida» (es el caso del curso de una vida individual que reproduce ciclos ya recorridos por organismos vivientes y permite predecir las fases de su desarrollo: infancia, juventud, madurez, vejez, muerte). Pero el proceso de globalización, en tanto está dotado de unicidad, es impredecible, en su esencia y en su existencia. La estructura de la globalización es una resultancia impredecible.

No por eso habrá que considerar la globalización como imposible, como ucrónica. No diremos, por ello, que la globalización es una

idea *ucrónica*; decimos que es una idea *aureolada*, una idea «en devenir como tal idea» (lo que quiere decir que no es una idea), puesto que ella no es la idea de un proceso cíclico.

Una idea aureolada es una idea oblicua, cuya plataforma (desde la cual se interpreta el proceso recto) no puede considerarse establecida previamente al propio proceso recto que sólo aparece como tal desde la plataforma instituida por su supuesto cumplimiento. En toda idea aureolada actúa una *petición* de principio.

Una idea ucrónica puede definirse como una idea cuyos referenciales propios figuran ya como inexistentes («en ningún punto del pasado o del futuro»). Una idea ucrónica no tiene por qué ser, por ello, una creación de la fantasía pura, supuesto que tales creaciones fueran posibles; una idea ucrónica habrá de estar apoyada en referencias reales (por ejemplo, la sociedad política inglesa, italiana o española del siglo XVI), pero desbordadas y rectificadas de tal modo, que tales ideas se construyan precisamente desde la formalidad de su inexistencia, o «existencia en ningún tiempo» de la «sociedad rectificada» (cuya referencia ya no podrá ser ni real, ni virtual, sino ucrónica, y por tanto utópica, como la isla de Tomás Moro, o la isla de Campanella). Las ideas ucrónicas no son, en cuanto tales, proyectos beta operatorios, puesto que precisamente se conciben como inaccesibles, de otro modo no serían ucrónicos; otra cosa es que estas ideas puedan servir como modelos o guías a proyectos positivos.

Quien defiende, en política, la necesidad de la utopía, acaso lo que quiere decir es que la política necesita de ideas aureoladas.

Una idea aureolada es una idea que sólo puede considerarse referida a un proceso real («realmente existente») cuando lo envuelve con una «aureola» tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas (existentes) a unas referencias aún no existentes, pero tales que sólo cuando son concebidas como realizadas, o como existentes virtualmente, las referencias positivas puedan pasar a ser interpretadas como referencias de la Idea. Sin duda, se trata de ideas o conceptos beta operatorios («en marcha»), es decir, de ideas prácticas, operatorias, cuyo contenido intensional, planes o programas, pide la realización sucesiva, pero plena, que no tiene por qué cumplirse instantáneamente. Se supone que algunas partes de la extensión deberán venir después de otras. De este modo habrá que decir que la parte de la extensión interna «aún no realizada» se presenta como constitutiva de la parte «realizada», en tanto que ésta sólo cobra sentido como un momento del desarrollo de la parte real, en cuanto proceso «en marcha». En este sentido puede decirse que la parte no cumplida ha de considerarse como virtualmente dada, para que la parte cumplida pueda alcanzar su significado de parte del proceso total, que comprende a la parte cumplida y a la que aún no lo está).

Ocurre como con los retratos aureolados de héroes o santos. Ellos tienen una referencia real, el personaje de carne y hueso figurado: pero las figuras no pueden ser circunscritas a los límites precisos del retrato positivo, porque éste perdería el significado propio, al perder la aureola o halo que lo desborda («nadie es grande para su ayuda de cámara»). En el retrato histórico aureolado percibimos una referencia realmente existente (supuesta la historicidad y la mínima fidelidad de la obra), cuyo sentido se desvanecería si lo circunscribimos a sus límites y dejáramos de verlo envuelto por la aureola que lo circunda, y a la vez lo desborda.

Una estatua «infecta» a medio hacer, en devenir (pero aquí el devenir es cíclico, por tanto, enclasado), un edificio «infecto» a medio construir, un tiempo sinfónico en plena ejecución, sólo mantienen su sentido cuando se perciban como partes de un todo procesual final. Un torso escultórico (aunque acaso no pueda ser considerado «infecto» si es que fue esculpido como tal torso), sólo con la aureola de la estatua completa puede llamarse «torso».

En el caso de las ideas aureoladas la «parte virtual» se supone irrealizable, al menos como fase de un ciclo; en este sentido se parece a la idea utópica. Pero se diferencia de ella en la forma de su intención. Mientras que en la idea utópica la «parte virtual» ha de figurar como irrealizable, en la idea aureolada la «parte virtual» es constitutiva, supuesta su realidad, del sentido de la parte real. Éste suele ser el caso de las ideas políticas en las cuales figura el concepto de «destino» como constitutivo formal del proyecto presente. Así, la idea de Nación propuesta por Otto Bauer, en 1907, se definía como «una comunidad de carácter producida por una comunidad de destino». Sesenta años antes, hacia 1845, John L. Sullivan propuso, para Estados Unidos, la doctrina del «destino manifiesto»: Estados Unidos. tiene la misión de llevar la libertad a nuevos territorios. Doctrina invocada una y otra vez por Estados Unidos en documentos políticos básicos, por ejemplo, en el momento de la proclamación de Puerto Rico como un Estado libre asociado.

En la familia de las ideas aureoladas figuran también aquellas que suelen admitir el complemento de la indicación «realmente existente».

Imperio universal (realmente existente), *Iglesia católica* (realmente existente), *Comunismo* (realmente existente), *Democracia* (realmente existente), y *Globalización*, realmente existente. Se trata de ideas aureoladas, porque ni el Imperio universal, ni la Iglesia católica (universal), ni el Comunismo soviético, ni la democracia norteamericana, ni la globalización han existido nunca, ni pueden existir (y no basta decir que existen realmente pero con déficits). Pero no son ideas utópicas. Un imperio universal, realmente existente, no hubiera desarrollado su política si no hubiera tenido a la vista el horizonte universal; ni la Iglesia católica hubiera existido como tal si en sus planes y programas no figurasen todos los hombres, etc. Son ideas oblicuas que se apoyan en sí mismas como si fuesen plataformas: la «democracia realmente existente» está contemplada desde la plataforma de una Idea de democracia arquetípica; el comunismo realmente existente está contemplado desde la plataforma del comunismo canónico, etc.

El carácter aureolar de estas ideas se manifiesta en expresiones frecuentes tales como «Revolución comunista inacabada» o «Globalización inacabada»; expresiones contradictorias, porque si una revolución fuese inacabada no sería revolución. Cabe hablar de revoluciones planetarias no acabadas, porque son cíclicas, y la trayectoria de un planeta en un punto dado que todavía no ha cumplido su órbita puede considerarse como una revolución inacabada por analogía con las revoluciones previas y sucesivas que a él le corresponden. *Pero una revolución histórica, dotada de unicidad, no admite semejante complemento, porque lo que ahí está en devenir es la propia Idea.*

El inacabamiento de la revolución actual sólo alcanza sentido en función del supuesto acabamiento que forma parte de su concepto, pero que precisamente no existe sino como aureola.

Así pues, una «globalización inacabada» no sería globalización, sino a lo sumo globalización incoada. Si el proceso de globalización condujera internamente —por el desarrollo de sus componentes internos, de los costos industriales, de los conflictos políticos, y muy especialmente, de una guerra nuclear promovida en el curso de la misma globalización— al caos o al colapso del proceso de globalización, éste tendría un signo «catastrófico» que neutralizaría la propia idea de una «globalización acabada».

5. *El fenómeno de la globalización desde una teoría de la globalización pertinente*

La globalización, en resolución, no puede concebirse por un *hecho*, por cuya existencia preguntamos, como parece deducirse de algunos planteamientos muy trabajados en el terreno económico, pero sumamente ingenuos desde el punto de vista filosófico. Hay autores que dan por hecho que la globalización es algo tan obvio que no precisa mayores demostraciones, si bien hay otros autores que muestran su escepticismo ante la tesis que enfatiza la importancia y originalidad de la globalización contemporánea (véase el libro de Ángel Martínez González-Tablas, *Economía política y globalización*, Ariel, Barcelona, 2000, pág. 240).

Podríamos decir, como respuesta a la pregunta «¿existe la globalización?», que la globalización existe como un proceso fenoménico en marcha pero cuya naturaleza es enteramente oscura y confusa, porque necesita pedir el principio de su acabamiento futuro para poder existir en el presente, incluso como proceso. Lo que equivale a decir que no existe, ni siquiera como proyecto unitario, sino como denominación de múltiples procedimientos diferentes y contradictorios entre sí. Por tanto, que no puede tratarse de la globalización como si fuera un proceso en curso, con resultados previsibles. La Idea de Globalización es, por tanto, una interpretación, una «teoría» de un proceso en marcha, que nos aleja de un determinado estado de cosas, pero que no nos ofrece la Idea del estado terminal al que él pretende conducirnos.

La Globalización resulta ser, según lo que precede, un fenómeno, pero envuelto en alguna teoría pertinente, centrada a su vez en torno a alguna idea o modelo de globalización. Sin teoría de la globalización, que confiera un significado al fenómeno, el fenómeno de la globalización se desdibuja; como se desdibujaría, como hemos dicho, el fenómeno de la «radiación de fondo de microondas» descrita por Wilson y Penzias, si este fenómeno no estuviese «envuelto» por la teoría del *big-bang*.

Parte III

Las confluencias de las Ideas de Guerra y de Globalización

§1. Planteamiento de la cuestión

1. *Conveniencia de un planteamiento lógico-material*

Los movimientos antiglobalización, cuando confluyen con los movimientos por la paz, arrastran muchas veces una asociación entre la globalización y la guerra, cuya fórmula más general podría ser ésta: «la globalización conduce, tarde o temprano, a la guerra».

Sin duda, esta fórmula es confusa, aunque sólo lo sea en el sentido de que trata confusivamente a los diversos tipos o modelos de globalización y de guerra que hemos distinguido en los capítulos precedentes. ¿Acaso lo que quieren decir los manifestantes que se acogen a esta fórmula (o a otras análogas) es que cualquiera que sea el modelo o el tipo de globalización que se presuponga, la paz aparecerá comprometida?

Y si lo que quieren decir es precisamente esto, sería conveniente regresar hasta los presupuestos desde los cuales ellos hablan. Hay que sospechar siempre (por razones metodológicas) que ellos hablan desde algún presupuesto capaz de conferir sentido, al menos, a una fórmula que, sin mayor explicación, se nos muestra como gratuita, o simplemente grosera o indiscriminada. Indiscriminada puesto que parece no querer discriminar entre tipos y modos de Globalización y de Guerra.

He aquí uno de estos sistemas de presupuestos que cabría atribuir a quienes condenan indiscriminadamente a la Globalización como «madre de todas las batallas». (El Foro Social Mundial en su reunión en Bombay en enero de 2004 insistió en los peligros que la Globaliza-

ción, tal como se lleva adelante, en orden al desencadenamiento de nuevas guerras locales.) Se estaría hablando de la Globalización, desde luego, en tanto que es globalización incoada; el punto de partida de esta Globalización sería el reconocimiento de la distribución de los grupos humanos en sus respectivos hábitats, dotados cada uno de ellos de su propia *identidad*. Se supondrá que la «decisión» de desbordar el hábitat propio a fin de englobar a los vecinos, o ser englobado por ellos («globalización incoada»), contendrá ya el germen de la guerra. Por tanto, el mejor modo de cortar de raíz la posibilidad de la guerra y, por tanto, de instaurar la Paz Perpetua, sería lograr que cada cual, cada familia, cada grupo, cada Nación, cada Estado, se mantuviese, inspirándose en un *beatus ille* «contenido en su propia identidad», respetando a todos las demás, tolerándolos y evitando cualquier injerencia sobre ellos. Nos encontramos así, cuando tomamos como referencia a los grupos familiares o de amigos que viven en la Antigüedad helenística, con la norma epicúrea: la vida feliz, pacífica es propia de quienes se mantienen en su jardín, lejos de cualquier «tentación política». Norma que sigue actuando siglos después en sociedades cristianas, aquellas que recomiendan la fórmula: «cada cual en su casa y Dios en la de todos». Norma que algunos (Zerzán) parecen incluso rebasar, al aconsejar que nos retrotraigamos muchos más siglos atrás.

Y no sería de todo punto gratuito atribuir a una gran parte de los pacifistas antiglobalizadores ideales epicúreos, aunque ellos «hablen en prosa sin saberlo». Salvo que, en este supuesto, los movimientos antiglobalización deberían cambiar de nombre, puesto que una globalización incoada no es propiamente globalización. Dicho de otro modo, los movimientos antiglobalización no podrían considerarse referidos propiamente a una globalización económica, sino a determinadas formas de política y de economía.

Pero quienes se enfrentan con la globalización como idea genérica de un «proceso en marcha» (acaso incluso «virtualmente acabado»), entonces la globalización genérica, como la guerra, habría de ser tratada discriminadamente, según sus tipos o modelos. Es decir, la Idea de Globalización, como la Idea de Guerra, tomará el formato lógico de la clase. Y desde este formato también habría de ser posible representar la fórmula extremista («la globalización induce, tarde o temprano, a la guerra») mediante una expresión lógica (por ejemplo, $g \subset G$): «la guerra ha de considerarse incluida en la globalización».

Esta fórmula ya es susceptible de análisis crítico, discriminando

ante todo las especies diversas de globalización o de guerra, pero también confrontándola con las fórmulas alternativas. Y esto nos lleva a la conveniencia de establecer el sistema de todas las relaciones lógicamente posibles, como un instrumento imprescindible para el análisis crítico de la ideología de los movimientos que arrastran la confluencia de las ideas de antiglobalización y paz. La globalización económica unilineal, de tipo expansivo, por ejemplo, no confluirá con la guerra del mismo modo que la globalización económica contractiva, o que la globalización política o lingüística.

Obviamente, la sistemática de estas confluencias, más bien sintáctica, no excusará la necesidad de descender a los modelos y acepciones semánticas, en el momento de emprender análisis concretos sobre las confluencias entre la guerra y la globalización.

Conviene recordar aquí, sin embargo, lo que ya hemos dicho (§4.3.1): que en la ideología o filosofía popular (mundana) de la mayor parte de los movimientos antiglobalización de signo pacifista, lo que se confronta es la guerra y la globalización en sentido confusivo, sin perjuicio de que en él prevalezca alguna modulación o acepción sobre las restantes.

2. *Actitud especulativa y actitud práctica*

Ahora bien, la distinción general más importante que habrá que tener en cuenta en el momento de enfrentarnos con el análisis de las confluencias entre la guerra y la globalización (en cualquiera de sus modelos o acepciones, o en la confusión de los mismos) será la distinción entre las dos actitudes alternativas (disyuntivas, según otros) que el asunto puede suscitar, a saber, la actitud que podríamos convencionalmente considerar como *especulativa* y la que también convencionalmente podríamos denominar actitud *práctica*.

La distinción entre la perspectiva especulativa y la práctica, tal como se entiende vulgarmente, es muy oscura (y no lo es menos desde la «academia», porque a la perspectiva llamada especulativa, también se le reconocía por los escolásticos una practicidad característica, una «practicidad inmanente» que, en la época del althuserismo, se transformó en la expresión «práctica teórica»). Y estos reconocimientos serán suficientes para demostrar que la oposición especulativo (teórico) / práctico está mal formada, y requiere ser reconstruida.

No es ésta la ocasión para tratar del asunto. Nos limitamos a decir que la oposición especulativo / práctico tiene que ver con la oposición entre lo que venimos llamando teorías alfa operatorias, es decir, teorías que logran la segregación del sujeto operatorio de sus campos, y teorías beta operatorias en cuyo campo el sujeto operatorio aparece comprometido. No es lo mismo adquirir un conocimiento especulativo, detallado, de la geografía y la historia de las islas de Creta y de Chipre, así como también estar *informado* de los viajes en avión disponibles desde mi residencia a las citadas islas, prácticamente equivalentes para mi economía, que el hecho de, en el momento práctico de decidir el viaje y producirse la confluencia de ambas series de conocimientos e informaciones, *preferir* visitar Creta sin perjuicio de haber estudiado aún más minuciosamente Chipre. Mi perspectiva, en el momento de confrontar Creta y Chipre, será muy distinta si me mantengo en la perspectiva especulativa, de la mera curiosidad —si lo de «mera» fuera posible— por la comparación entre ambas islas, o bien si tengo que «tomar partido» y prefiero y me decido a viajar a Creta dejando de lado y acaso definitivamente Chipre. Mi preferencia práctica por Creta no será un epifenómeno que deja intactos mis conocimientos sobre la isla; ni siquiera es un epifenómeno que cae sobre ella, sin afectarla en absoluto, como si Creta fuese aquí enteramente indiferente a mis conocimientos sobre ella. Mi preferencia, y la ejecución práctica de mi viaje a Cnossos, Chania, Heraklion, etc. influye poco o mucho en la vida de la isla, incluso en la propia isla, y por supuesto en el conocimiento, valoración y jerarquía de conocimientos que yo pueda haber alcanzado sobre ella. Pero lo que interesa aquí subrayar es esto: que yo no puedo «deducir» de mis conocimientos especulativos comparados de Creta y Chipre la *preferencia* por la visita a una u otra isla. Debo conocer algo, o mucho, sin duda, previamente, para poder preferir objetivamente; pero es mi preferencia práctica, una vez determinada, la que modificará mis decisiones ulteriores y mis conocimientos, y no al revés. Sencillamente ocurre que a la formación de mi preferencia no habrán contribuido únicamente las propias islas confrontadas (es decir, la confluencia de la representación o conocimiento especulativo que yo pude haber obtenido sobre ellas) sino los «mecanismos de mi deseo», acaso más desconocidos para mí de lo que pudieran serlo las islas del Egeo.

En resolución: tomaremos como criterio del tratamiento especulativo de las confluencias entre Guerra y Globalización el de la no implicación (si fuera posible) con alguna de las corrientes en confluencia. De quien mantiene su aversión a la guerra, pero no a la globalización, o recíprocamente, diremos que se encuentra en actitud práctica, y no por ello precisamente partidista, puesto que podría también mantener una aversión tanto a la guerra como a la globalización. Y de quien se abstiene (o procura abstenerse) en el análisis de los procesos de confluencia de guerra y globalización, de toda reacción de aversión o de simpatía, diremos que se mantiene en actitud especulativa.

§2. LAS CONFLUENCIAS GUERRA/GLOBALIZACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA TEÓRICA

1. Perspectiva especulativa y tratamiento lógico de la confluencia Guerra/Globalización

Pero cuando hablamos de guerra en general, o de globalización en general, una vez que hemos distinguido multiplicidad (numérica y específica) de guerras, y multiplicidad (de modelos de tipos, etc.) de globalizaciones, y tanto si nos situamos en actitud especulativa como en actitud práctica, es porque estamos enfrentándonos ante dos términos (a los que asociamos conceptos e ideas muy oscuras y confusas), guerra y globalización, a los que podemos atribuir el formato de las clases lógicas. Y un formato de clase que acaso está moldeado precisamente a partir de una actitud práctica: la idea de guerra, en general, en cuanto clase, procedería precisamente de la actitud práctica de quienes declaran incondicionalmente su «¡No a la Guerra!». Y desde esa actitud equiparan negativamente a todas las guerras «metiendo a todas en el mismo saco»; la Idea de Globalización también se conformaría en cuanto clase desde la posición negativa de su rechazo incondicional.

De donde resultará que la única vía para una neutralización lógica, es decir, no meramente psicológica, sólo podía darse en el proceso de tratamiento conjunto de todas las alternativas lógicas posibles. Partimos de las actitudes prácticas expresadas en las manifestaciones «¡No a la guerra!, ¡No a la Globalización!». *Son los manifestantes, o quienes se les oponen, quienes utilizan Guerra y Globalización con formato lógico de clases.* ¿Cómo regresar a un análisis de estas ideas, y de sus confluencias, en actitud especulativa? No vemos que pueda tener un gran interés filosófico el esfuerzo (psicológico) consistente en tratar

de disociar los componentes y motores subjetivos de la aversión o del apoyo, a fin de alcanzar la perspectiva tradicional *sine ira et studio*; incluso sospechamos que esta perspectiva es imposible. Pero en cambio, sí que es no sólo posible sino necesaria la confrontación de todas las alternativas lógicas que puedan establecerse a propósito de la «confluencia» de las ideas, en formato de clase, de la Guerra y de la Globalización.

Es en el ejercicio de esta misma confrontación de alternativas lógicas posibles en donde situaríamos la perspectiva teórica, que se redefine, en principio, como una confrontación de todas las posibles perspectivas prácticas y que abre la posibilidad misma de su demolición, de la demolición de las ideas de Guerra y Globalización como clases lógicas: si, pongamos por caso, la guerra se supone incluida en la globalización, ¿cómo sería posible oponerse a una y no a otra? La actitud que aparece como especulativa resultaría por tanto de la confrontación y demolición mutua de la actitudes que aparecen como prácticas.

Puesto que venimos tratando, de un modo sin duda artificioso, pero *ad hominem*, las ideas de Guerra y de Globalización como si tuvieran el formato lógico de las clases, se nos abre obligadamente la posibilidad de considerar las confluencias que nos interesan tanto desde una *perspectiva extensional* y denotativa, como desde una *perspectiva intensional* y connotativa. Sabemos que estas dos perspectivas son *inseparables* en el momento del análisis de ideas determinadas; pero también que son *disociables*, aunque sólo fuera por la posibilidad de comparar las relaciones que puedan mantener, cuanto a su extensión e intensión, las ideas consideradas, con las relaciones homólogas constatadas entre ideas diferentes.

2. *Componentes comunes a la Guerra y a la Globalización*

Considerando las confluencias de las ideas de guerra y de globalización desde una perspectiva intensional, lo primero que debemos tener en cuenta es la indefinición del número de ideas o componentes comunes a ambas, así como del número de ideas o componentes opuestos que puedan mediar entre ellas. Esta indefinición es común a cualquier par de ideas que puedan ser sometidas a una confrontación. La doctrina platónica de la *symploké*, aplicada al caso, nos advierte que las ideas de guerra y de globalización ni pueden tener todo en común (porque entonces se confundirían, como si fueran homeoméricas, «todo en todo») ni pueden «tener nada» en común (como si fueran ideas disparatadas, «megáricas»), porque entonces ni siquiera podrían confrontarse. Deben tener algo diferente y algo en común. Pero lo decisivo no será tanto entretenerse en el detalle de todos los componentes o notas que puedan tener en común o que sean diferenciales, sino en aquellos componentes *esenciales*, si existen, que tengan en común, puesto que lo que nos interesa es precisamente establecer sus confluencias.

A partir de estos componentes comunes esenciales que actúen como eslabones o puentes de comunicación, si existen, podremos ya hablar de confluencias internas y no meramente circunstanciales, contingentes o «empíricas» (aunque estas confluencias empíricas podrán haber sido las que nos pusieran sobre aviso de confluencias internas). Asimismo, desde la determinación de los eslabones comunes podremos medir el alcance de sus divergencias.

La confrontación de los análisis de las ideas de Guerra y de Globalización que hemos llevado a cabo en los capítulos precedentes nos conduce a la conclusión inequívoca (que naturalmente sólo se mantiene en el contexto de tales análisis) de que son dos las principales ideas comunes que pueden actuar como eslabones o puentes de comunicación entre las ideas de guerra y de globalización, a saber, las ideas de Hombre (o de Género humano, o de Humanidad) y de Estado (Estado-ciudad, Imperio, Estado-nación).

Y si esto es así, las confluencias internas que puedan tener lugar entre las ideas de guerra y de globalización habrán de estudiarse precisamente a través de estos dos puentes de comunicación, aunque obviamente ellos no tienen por qué ser los únicos.

La Guerra, como la Globalización, son procesos propios del espacio antropológico; por tanto, ellos están envueltos por la idea del Género humano. Sólo de un modo analógico, como hemos dicho, podemos hablar de guerra entre fieras o entre insectos; pero no sabemos nada de las cartografías militares de los leopardos o de las hormigas, ni conocemos algo semejante a un Aníbal o a un Napoleón de los lobos o de las abejas. Y sólo de un modo metafórico podemos hablar de globalización con referencia al reino animal o vegetal, sin perjuicio de que hablemos con propiedad de «propagaciones universales» por el Globo terráqueo, y aun en forma de plagas, de especies de vegetales, de gusanos, de ratas o de virus tan agresivos en la actualidad como la gripe o el sida.

Por supuesto la inserción, tanto de la figura de la Guerra como de la figura de la Globalización en el espacio antropológico, no quiere decir que ambas figuras hubieran de mantener el mismo tipo de relación, o de interacción con el Género humano. Hay muchos que (de un modo más desiderativo que científico) utilizan de hecho el esquema de la oposición diametral en las relaciones de la Guerra y de la Globalización con la Humanidad: pero este esquema de oposición diametral no deja de seguir siendo un puente de conexión, un eslabón entre las dos ideas, porque «las cosas contrarias tienen una misma razón».

La Guerra significaría para unos el lastre que el Género humano arrastra desde su prehistoria, la «vergüenza de la Humanidad», que sólo podría comenzar a existir verdaderamente cuando la guerra haya sido borrada de la superficie de la Tierra, es decir, cuando podamos hablar de una «Humanidad en paz universal y perpetua» (cuando acabe su «Prehistoria», en el sentido que dio Marx al término). En cambio, la Globalización será interpretada por muchos como un proceso que está orientado hacia el logro de la interdependencia y comunión pacífica entre los hombres, y por tanto hacia la consecución de la paz universal. Según esto guerra y globalización habrían de figurar como los dos polos opuestos del Género humano.

En cuanto al Estado: la guerra, según la venimos suponiendo, no aparece antes de la constitución de los Estados; la guerra se mantiene entre dos Estados, o entre un Estado y una sociedad preestatal. No puede olvidarse la continuidad profunda entre los conflictos armados intertribales y los conflictos armados de unos Estados contra las tribus de su entorno (o de su dintorno); pero estas continuidades y semejanzas tampoco pueden ocultar las diferencias del nivel histórico entre los procesos respectivos, a los que ya nos hemos referido, de la misma manera que la continuidad entre un hombre neandertal y un cromañón no desvanece sus diferencias específicas.

La guerra es una figura del espacio antropológico que implica al Estado, aunque sea de un modo diferente a como lo implica la globalización. Por ejemplo, una cierta ideología inspira el deseo de que las guerras (que son múltiples) vayan dirigidas a consolidar las figuras del Estado, sobre todo de los Estados victoriosos, mientras que la globalización (dotada de unicidad), que también se configura sobre el fondo de estos Estados, tendería, se dice, a borrar las fronteras entre ellos.

En cualquier caso el Estado se constituiría como un momento esencial tanto de los procesos bélicos como del proceso de globalización. Sería común como momento inicial, tanto en la guerra como en la globalización. Sería opuesto como momento terminal, pues lo que se consolidaría por la guerra, se desvanecería por la globalización.

Guerra y globalización, por tanto, confluyen o interfieren, o se comunican, con las ideologías y con las filosofías a través de las ideas de Hombre y de Estado. Pero de aquí no cabe inferir que esta comunicación las aproxime en un sentido unívoco, como defienden, por su parte, los ideólogos antiglobalización, que interpretan la globalización como causa principal de las guerras imperialistas promovidas por los Estados capitalistas, y a la Guerra como un efecto de esta Globalización. Según esto, la forma más dramática de la confluencia entre la Guerra y la Globalización tendría lugar en el supuesto de que la Guerra se produjera precisamente como consecuencia de los procesos de globalización «iguales y de sentido contrario» emprendidos eventualmente por dos Potencias (o coaliciones de Potencias) enfrentadas entre sí. Y este supuesto no puede descartarse «en nombre del Género humano», como si pudiera asegurarse que la armonía pacífica entre sus partes está garantizada y que la globalización conduce a esta armonía de la paz. El «Género humano» no tiene que ser pensado como una unidad que tiene la paz armónica entre sus partes como «destino manifiesto»; su armonía puede ser la propia de una biocenosis.

En cualquier caso, tenemos que subrayar que la «comunicación» de la guerra y de la globalización a través de las ideas de Género humano y de Estado puede ser interpretada, unas veces, desde el esquema de incompatibilidad entre guerra y globalización (en su relación con la Humanidad o con el Estado), como el que hemos expuesto, y otras veces desde el esquema de la coordinación causa-efecto.

Esta situación sería incomprensible si las ideas de Género humano y de Estado mantuvieran las relaciones de univocidad que corresponden a las relaciones entre el género porfiriano, «sociedad humana», y a la especie porfiriana, «sociedad política». Pero no puede admitirse, sin más, que sociedad humana y sociedad política mantengan la relación propia del género y la especie porfiriana (o linneana, por ejemplo), que es la relación que media, por ejemplo, entre polígono y triángulo.

El origen de las especies de Darwin introdujo, como ya hemos dicho, una revolución no sólo en el campo biológico sino también en el campo de la lógica de clases tradicional. La teoría de la evolución (que es una teoría de la evolución de las especies, antes que de los individuos) obligó a reconocer la realidad de especies que ya no están constreñidas

a reproducir unívocamente la estructura del género generador, puesto que pueden modificarse y aun oponerse a él, es decir, a las otras especies precursoras. Y así los dinosaurios, procedentes de los reptiles, tendrían mucho más de aves (aunque no vuelen; tienen estación bípeda, vida social, sangre caliente, incubación de huevos...) que de reptiles (las aves actuales, las palomas por ejemplo, según la teoría de Brackett, serían propiamente las últimas versiones de los dinosaurios).

En suma, entre géneros y especies plotinianos no tendría por qué mediar siempre la uniformidad de la esencia (el «género» [porfiriano] constituye una parte de la esencia de la especie, la parte común unívocamente a otras especies); podrían mediar entre ellas relaciones no sólo de oposición isológica («los heráclidas pertenecen al mismo género no porque sean iguales sino porque tienen una estirpe común») sino también sinalógica. Es decir, podrían enfrentarse en la lucha por la vida, como se enfrentan los reptiles y los mamíferos; y, sobre todo, una relación diatética, a saber, la relación de conformación de unas especies por otras (dentro del género) o de unos individuos por otros (dentro de la especie).

Según este esquema plotiniano han sido pensadas muchas veces las relaciones entre la sociedad humana y la sociedad política (o, para decirlo con los términos que puso en circulación la Revolución francesa, entre el hombre y el ciudadano). Para muchas escuelas antiguas (epicúreos y algunos estoicos) el atributo «político» no definiría propiamente al hombre; a lo sumo sería un carácter sobrepuesto, accidental, incluso perverso (superestructural, dirán algunos después) que debería ser suprimido. El hombre es *animal comunitario, zoon koinonikon*, animal social que vive en comunidades que no tienen por qué ser de orden político sino familiar, o tribal, o de amigos, o transestatal, es decir, global, cosmopolita. Es en el límite la idea anarquista-federalista que contrapone el hombre al Estado (al ciudadano). El Estado será interpretado como un resultado indeseable, como una aberración de la evolución del Género humano.

Para otras escuelas antiguas (las aristotélicas, principalmente) el hombre es un animal político, *zoon politikon*; por consiguiente su condición de animal social será meramente genérica o común a las hormigas y a las abejas (o a otros animales sociales). La condición política sería específica de los hombres que tienen como genérica la condición de animales sociales.

Se comprende, en consecuencia, que la confluencia o comunica-

ción de la guerra y de la globalización a través del Género humano y del Estado no pueda tomarse como garantía de su posibilidad de «convivencia» indefinida, porque también puede estar ahí la razón de su incompatibilidad o confluencia turbulenta que llevaría a la debilitación o extinción de la guerra por la globalización, o a la debilitación o extinción de la globalización por la guerra. Sobre estas incompatibilidades, entre el Género humano y la sociedad política, estableceremos la tipología del punto 3 que sigue.

Guerra y Globalización, en consecuencia, están implicadas originariamente, según lo dicho, y respectivamente en la categoría política (la guerra entre Estados o sociedades políticas) y en la categoría económica (la globalización comienza a partir de los mercados internacionales). Pero Guerra y Globalización no pueden reducirse a la condición de figuras abstractas, dibujadas en esas categorías. Precisamente es a través de la guerra y de la globalización como las categorías políticas se nos muestran *involucradas* con las categorías económicas y recíprocamente.

Si la guerra y la globalización las suponemos necesariamente referidas, no sólo al Género humano, sino también al Estado, tendremos que concluir, por tanto, que la vinculación, y la modalidad de la vinculación entre el Género humano y la guerra y la globalización no podrá establecerse al margen del Estado, sino a través y por la mediación del Estado.

Si la guerra implica al Estado (no es preciso suscitar aquí la cuestión de si el Estado implica la Guerra) es evidente que la cuestión de la vinculación, según una modalidad determinada, de la guerra y de la globalización a la Humanidad, se planteará a través del Estado (y no, por ejemplo, a partir de la animalidad del hombre); y las conclusiones dependerán de la manera como se entienda la vinculación entre los Estados y la globalización. ¿Conduce la globalización, sobre todo la que llamamos expansiva, a una fortificación del Estado? O bien, ¿conduce la globalización a una debilitación, vaciamiento o incluso extinción del Estado?

Correspondiendo a estos dos tipos extremos de respuestas, podremos trazar los dos tipos, también extremos, de respuestas a la cuestión de las relaciones entre la globalización y la guerra. Las respuestas de tipo optimista, atribuirán a la globalización, entre otros efectos, el de la debilitación de la guerra y, por tanto, la consideración de la conexión entre la guerra y el Género humano como contingente, o al

menos, dotada de un grado de probabilidad menor para el futuro. Las respuestas de tipo pesimista, se inspirarán en la supuesta fortificación del Estado capitalista derivada de la globalización y, en función de ella, en el aumento de los grados de probabilidad de la guerra para el futuro, sea de guerras universales o de guerras localizadas.

El problema filosófico de la conexión, según un tipo de modalización dada, entre la guerra y el Género humano, quedará subordinado, por tanto, a la cuestión de la modalidad de la conexión entre el Estado y el Género humano. Y a su vez, la cuestión de la conexión entre el Estado y el Género humano habrá de considerarse aquí, no ya directamente, por así decirlo, en los términos utilizados en la Tercera Internacional, sino a través de la globalización.

3. *Intersección de Guerra y Globalización*

Consideremos ahora las confluencias entre Guerra y Globalización desde el punto de vista de la extensión de los conceptos clases respectivos. Ahora ya no hablaremos tanto de *involucración* de categorías implicadas en estas ideas cuanto de *intersección*, según su extensión, de las mismas. Y si hablamos de intersección entre la Guerra y la Globalización es porque suponemos que ambas ideas pueden recibir, como hemos dicho, el formato de clases, en la medida en que puedan recibirlo.

«Guerra» es un nombre que admite plural, y además un plural distributivo (según Will y Ariel Durand en *The Lesson of History*, Nueva York, 1968, en los primeros 3.421 años de civilización hubo siempre guerras salvo en 268 años). No tendría más alcance que el de una simple hipóstasis poética considerar a las múltiples guerras individuales que se han sucedido a lo largo de los siglos como secuencias, partes o episodios de una misma y única Guerra. Para los más exaltados ideológicamente, esta guerra única sería la que la Humanidad sostiene, por su pecado original, contra sí misma, la guerra de Caín contra Abel; o bien, según otros, la guerra que la Humanidad sostiene contra sí misma es la consecuencia del pecado original de su división en clases antagónicas.

Pero cuanto a la Globalización tenemos que decir que, aunque asuma la forma de un proceso unitario, no por ello pierde su condición de totalidad atributiva de múltiples componentes, estratos, etc.,

y, más aún, de capas en cada una de las cuales también suelen considerarse corrientes de globalización diversas (globalización económica, política, religiosa, lingüística, etc.). Esto nos permite aplicar al proceso unitario de la Globalización el formato de una multiplicidad de clases, si bien coordinadas. De hecho se habla muchas veces en plural de globalización (refiriéndose a la globalización económica, política, etc.). No constituye, por otra parte, ninguna novedad la reconformación de una totalidad atributiva como un conjunto de clases de componentes vinculados a su vez entre sí. La clase de los infinitos triángulos rectángulos diametrales, inscritos en un círculo, es una clase atributiva y rigurosamente ordenada; y, como hemos dicho, la propia representación geométrica de las clases lógicas que Euler utilizó, por medio de círculos, también va referida a partes atributivas de un todo.

La intersección extensional entre dos clases tales como las comprendidas en las ideas de guerra y de globalización carece, sin duda, del carácter interno que tienen las relaciones internas de involucración o de codeterminación. Sin embargo, las relaciones de intersección de clases, en sus diversas modalidades, constituyen la base de los tratamientos estadísticos orientados a establecer correlaciones entre variables dadas, en función, en nuestro caso, de frecuencias de guerras asociadas a procesos de globalización de diversos tipos. En todo caso, quienes razonan, a fin de apoyar su concepción ideológica sobre la inevitabilidad de la guerra alegando que no ha existido prácticamente un solo año en toda la historia de la Humanidad en el que no haya habido una guerra, están apoyándose en las relaciones de intersección empírica entre guerras y sociedades políticas.

Relaciones que tienen una incidencia inmediata con el asunto que nos ocupa, el de la confluencia de la guerra y de la globalización. Porque de la frecuencia de las «intersecciones» entre las guerras y las sociedades políticas podremos sacar muchas consecuencias, o formular diversas hipótesis sobre la confluencia entre la Guerra y la Globalización. Los dos extremos podrían se éstos:

(1) Que la guerra, si está asociada al Estado, se mantendrá hasta tanto el Estado no haya sido extinguido. Es la tesis anarquista. De lo que se deduce que la guerra se mantendrá, con los Estados, cualquiera que sea el curso que siga la globalización.

(2) Que únicamente en el supuesto de que la globalización repercuta en la debilitación del Estado, podremos considerar a la globalización como un proceso que conduce a la Paz Perpetua.

4. La intersección básica

Todas las operaciones y relaciones entre clases pueden ser consideradas como casos particulares de la intersección $A \cap B = K$, cuando K es considerada como una variable susceptible de tomar diversos valores en el campo de las clases consideradas. Partimos, por tanto, de la operación «intersección» o «producto positivo» de clases ($A \cap B = K$), tal que K no sea ni la clase vacía ($\emptyset$) —en cuyo caso no existiría propiamente intersección positiva de clases— ni la clase A (porque para K=A tendríamos $A \subset B$), ni la clase B (porque entonces $B \subset A$), ni la conjunción (K=A) & (K=B), porque entonces A=B.

En efecto, sólo por ficción podemos proponer a la situación $A \cap B = \emptyset$ como situación o alternativa básica; pues ella es un caso límite, que presupone, como alternativa básica, la relación ($A \cap B = K \neq \emptyset$); pero la alternativa ($A \cap B = \emptyset$) sólo tiene sentido en función de la clase $\emptyset$; y esta clase no es una clase que pueda considerarse dada previamente a las demás (tampoco el cero aritmético puede hacerse corresponder a algún número anterior a 1, 2, 3..., puesto que resulta de las operaciones entre ellos, para hacer posible la operación sustracción entre dos números iguales).

En cambio, a partir de la intersección positiva y parcial ($A \cap B = K$), tomada como alternativa básica, podemos obtener las restantes situaciones alternativas (o disyuntivas), considerando a K como una variable que pueda tomar los valores inferiores a K ($K \neq \emptyset$) o superiores a K (K=A) o (K=B); la conjunción de estas dos últimas situaciones nos conduce a la situación A=B.

5. Las confluencias entre las clases Guerra y Globalización desde una perspectiva material: teoría de teorías posibles sobre la conexión entre la Guerra y la Globalización

Para el caso de las «clases» Guerra (g) y Globalización (G), tal como venimos interpretándolas, en cuanto figuras del espacio antropológico (a título de universo lógico del discurso, que representaremos en los diagramas por un rectángulo) la operación-relación ($g \subset G$) mantiene la ambigüedad que media entre una «intersección interna» y una «intersección externa», puramente aleatoria. En lógica de clases, como hemos dicho, cuando dos clases o colectivos aparecen intersectados empíricamente, queda indeterminado si la intersección fue aleatoria o si estuvo determinada por factores internos a alguna de las clases en juego, o a las dos. Además, la ausencia de intersección no significa ausencia de conexiones intensionales: reiteramos el ejemplo de la no intersección entre la clase de los cuadrados y la clase de los rombos, sin perjuicio de cuál ambas clases confluyen (se ecualizan) en su condición de paralelogramos equiláteros.

Por consiguiente, tendremos que utilizar las alternativas extensionales como campo de proyección de alternativas intensionales y, más que por otras razones, por la posibilidad de que las relaciones entre alternativas extensionales puedan ponerse en paralelo con alternativas intensionales. Por ejemplo, en la medida en la cual consideremos al Género humano, y por tanto a la Guerra y a la Globalización, como procesos evolutivos e históricos, podríamos interpretar el símbolo $\cap$ como intrincado en una relación causal. En este supuesto, cabría parafrasear la intersección en estos términos: «¿en qué medida contribuyen o han contribuido las guerras en el desarrollo del Género humano y, concretamente, en su Globalización?» La operación $\cap$ puede reflejar, en este supuesto, el grado de contribución (representado por la variable K) que la guerra y la globalización han podido tener en el curso del desarrollo histórico de la Humanidad.

Tomando como situación básica la intersección parcial de referencia, las alternativas o disyuntivas extensionales que se nos ofrecen, y a las que pondremos en correspondencia con cinco teorías posibles de relaciones entre Guerra y Globalización, son las cinco siguientes:

(1) Intersección básica: [$(g \cap G) = K \neq \emptyset \neq g \neq G$] Paráfrasis. Esta fórmula puede ponerse en correspondencia con las teorías que presuponen la posibilidad de una intersección básica entre Guerra y Globalización:

a. Hay guerra sin Globalización y hay procesos de Globalización sin carácter bélico (incluso procesos de Globalización que excluyen a la Guerra).Guerra y Globalización son ideas clase en principio independientes mutuamente.

b. Pero se supondrá que la intersección $K = g \cap G$ puede ser material e interna (no tanto formal, es decir aleatoria y empírica), aunque la razón de su involucración habrá que determinarla en cada caso a partir de su definición. Se reconocerá por tanto la posibilidad de guerras involucradas con procesos de globalización y recíprocamente.

(2) Intersección nula: [(g∩G) = K = Ø] Paráfrasis: esta fórmula se corresponde con las teorías que excluyan la posibilidad de una intersección entre la Guerra y la globalización:

a. Guerra y Globalización son procesos de naturaleza totalmente distinta, y sólo en la apariencia se dan conjuntamente en un terreno empírico.

b. La disyunción entre Guerra y Globalización no excluye una ecualización entre ambas ideas (fundada por ejemplo en el carácter internacional de ambos procesos; en la semejanza de los órganos logísticos respectivos).

(3) Intersección inclusiva directa: [(g ∩ G) = K = g = (g ⊂ G) = (G∩g=g)] Paráfrasis. Esta fórmula corresponde a teorías que suponen una intersección inclusiva directa de la Guerra y la Globalización.

a. La relación de inclusión (g ⊂ G) no se interpretará ahora en el terreno meramente empírico estadístico, propio de las relaciones de inclusión entre dos clases, previamente dadas. La fórmula puede interpretarse también de este modo: «la guerra está incluida en la Globalización», o dicho de otro modo más literario: «en el seno de un proceso de globalización está dibujada la Guerra». Las guerras, al menos algunas guerras (por ejemplo, aquellas que se acogen a un «título de civilización»), serán guerras de globalización; toda guerra sería una globalización incoada.

b. La globalización tendría una estirpe o cuño bélico; lo que no significa que, en su consumación pudiera desvanecerse este cuño. En cualquier caso, sería la Guerra la que conforma la Globalización, más que recíprocamente.

(4) Intersección inclusiva inversa: [(g ∩ G) = K = G = (G ⊂ g) = (g ∩ G=G)] Paráfrasis. Esta fórmula puede ponerse en correspondencia con teorías que supongan una intersección inclusiva inversa entre Guerra y Globalización.

a. Interpretando (G ⊂ g) no en un terreno meramente estadístico, sino en el terreno de la inclusión conformativa, en donde la fórmula representa a la teoría que sostiene que la Globalización contiene incoado el principio de una Guerra.

b. Y esto equivale a presuponer que la Globalización lleva de algún modo a la Guerra o algún tipo de guerra (sin descontar la posibilidad de que la Guerra acabe con la Globalización).

(5) Inclusión recíproca o doble: [(g∩G) = K = g = G = (g ⊂ G) & (G ⊂ g) = (G = g)] Paráfrasis. Esta fórmula puede ponerse en correspondencia con las teorías que supongan una identidad práctica entre Guerra y Globalización, como expresión acaso del mismo proceso de la interacción entre las partes del Genero humano.

6. *Interpretación de las fórmulas expuestas por proyecciones intensionales pertinentes*

Las cinco fórmulas expuestas, y sus paráfrasis, puede recibir interpretaciones con variantes significativas que corresponderán a otras tantas teorías sobre la conexión entre la Guerra y la Globalización.

(1) *Intersección básica*: la guerra y la globalización serían procesos en principio distintos, y no conectados entre sí. Existirían guerras que no conllevan procesos de globalización, y existirán o podrán existir tipos o modos de globalización que no conlleven guerras. Sin embargo habría que reconocer, ya empíricamente, que, en determinadas circunstancias, que habrá que precisar, la guerra y la globalización pueden estar involucradas.

Esta primera alternativa teórica (que cabe desarrollar según múltiples variantes), podría ilustrarse con posiciones como la mantenida por Hans-Peter Martin y Harald Schumann en su libro de 1996, *La trampa de la globalización* (tradución española, Taurus, 3.ª edición, 2001). En este libro, muy crítico contra lo que venimos llamando «Globalización oficial» (la globalización que parece consolidar la llamada sociedad 20/80, es decir, con un 20% de trabajadores y un 80% de desempleo), los autores afirman, sin embargo: «la Historia no se repite. Sin embargo, la guerra sigue siendo la válvula de escape más probable cuando los conflictos sociales se hacen insoportables, aunque sea en forma de guerra civil contra minorías étnicas o regiones disidentes. La globalización no tiene por qué conducir a conflictos bélicos, pero puede, si no sale bien, reprimir socialmente las fuerzas desencadenadas de la economía transnacional».

Por nuestra parte introduciríamos la siguiente pregunta: ¿acaso los conflictos sociales tienen siempre un origen económico? Los conflictos que vienen promoviendo en España tanto ETA como el PNV (el «Plan Ibarreche»), muy poco tienen que ver con la pobreza, e incluso puede decirse que ellos son antieconómicos, desde el punto de vista de las empresas vascas.

Desde la perspectiva de esta alternativa teórica (1) habría que con-

cluir que carecen de toda justificación las posturas radicales «antiglobalización» mantenidas desde posiciones pacifistas. Se trataría de una simple confusión la postura de quienes, en nombre de la Paz y del «¡No a la Guerra!» se oponen radicalmente a la globalización, puesto que los procesos de Globalización podrían mantenerse, según esta alternativa, «en paz y en libertad». Lo que habría que determinar en cada caso son la razones que conducen a procesos de globalización capaces de llevar a la guerra. Algunos alegarán el Estado; otros a las empresas multinacionales monopolistas, en competencia de unas con otras; unos terceros, las instituciones gestoras oficiales, por su incompetencia, por su carácter burocrático o por su corrupción. Todo esto obligaría, en opinión de muchos, a transformar los movimientos antiglobalización en movimientos de globalización gestionados por particulares, por ONG, organizaciones anarquistas o antimonopolistas.

¿Qué juicio puede merecer esta alternativa teórica?

Por nuestra parte diríamos que favorable, desde un punto de vista lógico, en tanto que modera el radicalismo de las alternativas restantes, que toman partido incondicional por la Globalización o por la Antiglobalización. Pero esta «moderación» no conduce, por sí misma a ninguna posición concreta y políticamente significativa; la posición (1) deja las cosas en realidad en estado indeterminado, y constituye más bien, en lo que tiene de crítica a las restantes posiciones, antes un punto de partida que un punto de llegada.

(2) *Intersección nula*: según esta alternativa, la Guerra y la Globalización serían procesos enteramente diversos, exentos de cualquier tipo de involucración interna pertinente. Su intersección o correlación sería puramente factual, aleatoria y extrínseca.

La intersección nula puede interpretarse desde teorías (intensionales) diferentes. Por ejemplo, la más obvia, la teoría de la simple «independencia de raíz» entre ambos procesos. Desde esta teoría serían comprensibles las posturas que apoyasen a la vez a la guerra y a la globalización (posturas que no han tenido reflejo, sin embargo, en las manifestaciones a las que venimos refiriéndonos).

Pero también cabría situarnos en una teoría de la oposición radical entre la guerra y la globalización: guerra y globalización serían procesos que caminan en direcciones opuestas. Donde hay guerra, el proceso de globalización se detiene, donde hay globalización la paz se hace más sólida y estable.

Las guerras constituirían un freno a la Globalización: al menos así

interpretan algunos economistas la caída de la «curva de la globalización», cuando se hace arrancar desde el siglo XIX (principalmente, la caída experimentada entre los años 1939 y 1950).

Por el contrario, la Globalización constituirá el mejor remedio contra la Guerra.

Nos aproximamos, con este tipo de teorías, a las posiciones de los movimientos, a la vez, pacifistas y proglobalización. Movimientos que, sin perjuicio de su pacifismo, se opusieran con no menos energía, a los movimientos antiglobalización.

Serían las posiciones propias de la que venimos llamando «Globalización oficial», la postura de los gestores de la Globalización liberal, de la Globalización capitalista (o «turbocapitalista»). Se reconocerá que hay mucho que corregir en la gestión liberal radical, que la ideología del libre mercado debe ser reemplazada por análisis basados en la ciencia económica, con una visión más equilibrada del papel del Estado. Pero sin embargo —se dirá— habrá que reconocer que gracias a la Globalización, generada por el comercio internacional, cientos de millones de personas han podido salir del subdesarrollo o han podido alcanzar niveles de bienestar antes impensables.

No es extraño que Kant sea invocado como sabio precursor por los ideólogos pacifistas, que propugnan, a la vez, una «Globalización oficial», una Globalización que reconoce a los Estados un papel imprescindible, a la vez que recomendando la conveniencia del incremento de las relaciones comerciales internacionales entre ellos. En *La Paz Perpetua*, en efecto, decía Kant, siguiendo ideas económicas de Adam Smith, que «el espíritu comercial incompatible con la guerra se apoderará tarde o temprano de los pueblos». Y agregaba: «de todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado es el poder del dinero el que inspira más confianza, y por eso los Estados se ven obligados —no ciertamente por motivos morales— a fomentar la paz.»

¿Qué juicio puede merecernos esta radical alternativa teórica, la que podríamos llamar «alternativa de la globalización pacifista», oficial?

Muy negativo. Ante todo, porque este pacifismo oficial procede utilizando una idea confusiva de Globalización. No es posible atribuir a la Globalización, sin más, algún efecto positivo o negativo; y no porque se suponga que «por sí misma no es beneficiosa ni perjudicial», sino sencillamente porque, por sí misma, «no es». Sólo cuando esta alternativa teórica pide el principio, puede alcanzar apariencia de una verdad profunda y casi evidente. A saber, cuando arranca de la suposi-

ción de que es posible desarrollar, de modo indefinido, un comercio internacional vigoroso y armónico, capaz de mantenerse al margen de todo conflicto bélico. El principio que así se pide no es otro sino una modulación del «principio de la armonía preestablecida».

Pero esa Globalización armónica no va más allá de esta hipótesis del optimismo metafísico. No es lo mismo la Globalización como proceso económico, que como proceso político; no es lo mismo un modelo de globalización expansiva, en situación multilineal, que un modelo de globalización contractiva. «Desde el punto de vista económico —dice Harald Schumann en la obra citada— el mundo es [hoy] una unidad de acción; políticamente ha permanecido fragmentario.»

En segundo lugar, porque de la afirmación de que el «espíritu comercial» es incompatible con la guerra no se sigue que la globalización, como proceso de mercado, no pueda generar la guerra. No se trata de buenas intenciones en los *fines operantis* de las empresas globales o de los Estados. Se trata de sus *fines operis*. «No había dos economías más interdependientes que la francesa y la alemana en agosto de 1914, o que la alemana y la soviética en junio de 1941. En ambos casos cada parte importaba de la otra grandes cantidades de materias primas y de productos industriales vitales y, de hecho, en ambos casos se produjeron graves trastornos económicos; con todo se enfrentaron en los campos de batalla sin preocuparse por unas pérdidas aún mayores», dice E. Luttwack en la obra citada (pág. 195).

El espíritu comercial no se reduce a la categoría económica más que cuando el intercambio (el mercado y la producción consiguiente) mantiene su sostenibilidad; pero esto no ocurre cuando ella entra en crisis. Es entonces cuando un Estado, precisamente para recuperar la sostenibilidad o recurrencia de los flujos del mercado global, puede tener que recurrir a la guerra. Y sólo por petición de principio cabría afirmar que el «espíritu comercial» es incompatible con la guerra, a saber: cuando se pida el principio de que los flujos comerciales son objetiva y armónicamente recurrentes, al modo como los concibió Say, en su célebre «Ley de mercados», de modo indefinido. Sólo cuando se da por supuesto que es suficiente, para que la Paz Perpetua quede asegurada que los Estados firmen acuerdos de desarme y limiten razonablemente sus intercambios (por cálculos de contingentes, de impuestos aduaneros, etc.).

Y es, sobre todo, cuando ese espíritu comercial alcanza (desde una perspectiva objetiva, y dejando de lado «las buenas intenciones») la forma de la Globalización cuando su incompatibilidad con la Guerra

se hace más problemática; porque esa Globalización está necesariamente involucrada con otros tipos de globalización y porque el mismo «espíritu de globalización comercial» puede ser la razón de conflictos irresolubles con otros «espíritus» similares encarnados por otros Estados, pero actuando en sentido contrario. Volveremos aquí contra Kant la misma paradoja que él mismo citó en otra ocasión, la expresada en las palabras con las cuales Francisco I se refería a Carlos V: «Mi primo y yo estamos siempre de acuerdo (en armonía): los dos queremos Milán.»

El idealismo de Kant, en lo que a la Paz Perpetua concierne, reside, según lo vemos ahora, no tanto en su supuestamente ingenua creencia en la bondad (ética o moral) de los hombres —pues Kant mismo apela, como Adam Smith, a los intereses que, coordinados por una «mano oculta» (la «astucia de la razón» hegeliana) fomentan la paz (véase nuestro *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, págs. 168-169). Por lo demás, la teoría de la «mano invisible» de Adam Smith, tal como se expone en el capítulo 2 del libro 4 de *The Wealth of Nations*, viene a ser una versión de la teoría tradicional de los *fines operis* (en cuanto coordinados por la Providencia hacia la promoción del interés público), en tanto se opone a la doctrina de los *fines operantis* (orientados al propio provecho). Observa Adam Smith, razonando ante el horizonte de un economía nacional o doméstica, que generalmente el fabricante ni siquiera intenta promover el interés público, ni sabría cómo hacerlo. Cuando él fabrica mercancías y prefiere apoyarse en la economía nacional, frente a la extranjera, lo hace mirando sólo a su seguridad propia; y cuando intenta que su producto alcance el mayor valor posible, sólo busca obtener su propia ganancia máxima «y en esto, como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible (*an invisible hand*) hacia la promoción de algo que no formaba parte de su intención». Añade Smith que, de este modo, el fabricante que se mueve por su propio interés hace un servicio a la sociedad mayor que el que lograría si intentase favorecerla desconociendo los métodos adecuados.

El idealismo de Kant, como el de Smith, o después el de Say (y su «Ley de mercados») o el de Bastiat (en sus *Armonías económicas*), sin perjuicio de apelar a los intereses egoístas, reside en la confianza metafísica en una armonía preestablecida entre los intereses individuales y luego, nacionales, que fomentan la paz. Es un idealismo que, por otro lado, abre el camino para el libre desarrollo de las posturas éticas puras,

dirigidas contra cualquier tipo de actitud subjetiva de orden belicista («¡No a la Guerra!»), e inspira la neutralidad más escrupulosa. Una neutralidad que cree poder mantener la paz por encima de los intereses positivos de los Estados (coordinando esos intereses); un idealismo que da por supuesto que la «coordinación racional de los intereses» puede llevarse a cabo pacíficamente. Un idealismo que, amparado en el principio de la armonía universal no está dispuesto a reconocer las contradicciones objetivas entre los Estados. En la *Crítica del juicio teleológico* Kant descubre el contenido espiritualista de su idealismo: el hombre, mediante la *cultura*, es el «fin de la Naturaleza». Es una versión laica de la tradición bíblica: el hombre es la obra del séptimo día de la creación divina.

Este principio es el que lleva a Kant a dar también por supuesta (sin tener en cuenta las situaciones contempladas por la teoría de juegos) la posibilidad de que los Estados puedan llegar a un acuerdo conjunto de desarme; un acuerdo que, por tanto, pide el principio de la armonía posible entre los Estados, entre los pueblos o entre las normas por las que se rigen las diferentes partes de la Humanidad. Pero de lo que hay que dudar es del hecho mismo del desarme, no ya de su posibilidad abstracta, es decir, salvada la prudencia. Hay que dudar de la decisión, tomada en el terreno de la prudencia política, del *desarme de hecho* en un momento dado. La «posibilidad abstracta» del desarme no constituye un fundamento sólido para levantar una teoría de la Paz Perpetua: *de posse ad factum non valet illatio*. Sólo suponiendo que el desarme se haya ya concertado, que un Tribunal Internacional de Justicia haya sido ya constituido, dotado de una fuerza capaz de hacer cumplir sus sentencias, incluso contra la mayor Potencia armada existente (es decir, sólo adoptando la perspectiva del futuro perfecto) cabría empezar a hablar de una Paz Perpetua.

La Globalización comercial que algunos, inspirados en Kant, imaginan como la vía real hacia la paz, en la suposición de que los Estados, democráticos o no democráticos, suscribirían razonables acuerdos internacionales, no se han confirmado. Algunos, inspirados también en Kant, creen que en el proceso de globalización comercial podría reabrirse de nuevo la vía hacia la Paz Perpetua si al menos los Estados se ajustasen a una constitución democrática. En este supuesto, la fórmula ($g \cap G = \varnothing$) no significaría sólo que Guerra y Globalización no tienen nada que ver, sino más bien que la Globalización es incompatible con la Guerra y recíprocamente. Michael Doyle, hace veinte años, en un artículo inspirado en Kant («Kant, liberal legacies an foreing policies», *Philosophy and Public Affairs*, 1983), cree poder defender la tesis de la imposibilidad de una guerra entre democracias liberales fundado en el suspuesto de que sus Parlamentos respectivos siempre encontrarían soluciones pacíficas para dirimir sus diferencias. Pero esta tesis no está probada, salvo que se pida el principio de que el sistema democrático se haya extendido universalmente, y que este sistema logre someter las interacciones entre individuos y grupos en cauces pacíficos, llamados «racionales». Y esto es lo que hay que probar.

Una democracia no tiene capacidad, en principio, por sí sola, para lograr que todos sus ciudadanos o grupos alcancen una «homogeneidad racional» tal que fuera capaz de transformar todas las diferencias reales (entre ellas las diferencias derivadas de la posesión de las energías básicas) en diferencias susceptibles de ser resueltas por el diálogo pacífico. La «homogeneidad racional» no es sólo, como quiere el idealismo, un concepto político fruto de una educación o de una «cultura política». Es también un concepto económico y social, «materialista». Por eso la democracia depende del mercado. Y de la posibilidad del mercado para la disposición de las fuentes de energía y de materias primas. Y cuando una democracia se considera implicada en un mercado internacional de forma que comience a depender de otros países, incluso en el caso de que sea hegemónica, la misma democracia impulsará una diferenciación social interna entre las clases sociales que la integran, porque los gestores del mercado internacional constituirán una elite también internacional, capaz de aumentar las tensiones internas y externas.

(3) *Intersección inclusiva directa*: Esta alternativa se puede poner en correspondencia con la tesis que establezca que la Guerra está siempre «escondida» en la Globalización, es decir, que la Guerra prepara la Globalización y aun la conforma. Estaríamos ante una teoría globalizadora de la guerra. Según esta teoría, en alguna de sus versiones, se establecerá que todas las guerras entre Estados, incluso las guerras defensivas, podrían considerarse siempre como guerras expansivas, que tienden, por tanto, a una globalización imperialista (sin perjuicio de que ella resulte frustrada en la mayor parte de los casos). Entre globalización y guerra habría, según esto, un lazo originario, establecido a través del Estado.

Se dirá: todo Estado se constituiría muy pronto, en cuanto tal, por su oposición a los demás Estados, bien fuera buscando la hegemonía

entre ellos, bien resistiendo las hegemonías ajenas. En ambos casos, lo que un Estado pretenderá, por su propia naturaleza, es crecer (por tanto, expandirse) o bien mantenerse (resistiendo a los movimientos de expansión de otros Estados). Todas las guerras, las ofensivas pero también las defensivas, comenzarían por un proceso inicial de expansión «globalizadora», recurrente, es decir, por una acción que provoca una reacción defensiva. Tanto las guerras ofensivas como las defensivas serían aspectos de un mismo imperativo: mantener la propia «identidad» (territorial, política, cultural...); pero esta identidad no tiene por qué mantenerse de un modo estable, invariante, ni por razones interiores ni de entorno. Un Estado permanecerá estacionario, reducido pacíficamente dentro de sus límites, cuando efectivamente su situación sea estacionaria; pero si su «identidad», que puede contener una ley de expansión, es perturbada desde el exterior, reaccionará, mediante una guerra defensiva, y si su «identidad» es perturbada desde el interior, reaccionará también, probablemente por una guerra ofensiva. En ninguno de los casos la paz queda garantizada; sólo en el ámbito de una liga o bloque de Estados, pero no entre los bloques de ligas de Estados (podemos recordar aquí el conflicto entre la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso, estudiadas por Kagan, ya citado). Para acabar con la guerra no sería suficiente acabar con la globalización, sino con la supuesta causa de la guerra, el Estado.

¿Qué juicio nos merece la alternativa tercera? Desde nuestra perspectiva teórica tendremos que concluir que esta alternativa es excesivamente «especulativa», puesto que supone una interpretación total de la historia política en términos belicistas. Detrás de muchas guerras, o como efectos suyos, cabrá ver resultados que retrospectivamente pudieran interpretarse algunas veces como «procesos de globalización»: tras las Guerras Médicas la «globalización» del Egeo por Atenas, tras las Guerras Púnicas la «globalización» del Mediterráneo por Roma; la constitución de los grandes imperios «globales» se habría llevado a cabo a través de guerras bien conocidas (la Europa de Carlomagno, el Imperio hispánico, el Imperio británico, la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Octubre, el imperialismo de Estados Unidos). Y, aunque no sea fácilmente defendible la teoría del carácter virtualmente globalizador de toda guerra, sin embargo es muy difícil negar las virtualidades o pretensiones globalizadoras de algunas, aun a título «instrumental», como es el caso de las guerras imperialistas, en el sentido de Lenin.

(4) *Intersección inclusiva inversa*: «La Globalización lleva a la Guerra»; al menos la Globalización promovida por el modo de globalización capitalista.

Si reconocemos la profunda relación genealógica entre el proceso de Globalización en auge (o incoada) a partir de la última década del siglo XX (tras la caída de la Unión Soviética) y el proceso de lo que Hobson y Lenin denominaron «Imperialismo, como fase final del capitalismo», podríamos afirmar que Lenin, si hubiera vivido en la última década del siglo XX, habría atribuido la condición de «efectos internos de la Globalización imperialista» a las guerras de esta última década (Yugoslavia, Afganistán, Irak). «Si fuera necesario dar una definición lo más breve posible del imperialismo, debería decirse que el imperialismo es la fase monopolista del capitalismo. Esta definición comprendería lo principal, pues por una parte, el capital financiero es el capital bancario de algunos grandes bancos monopolistas fundido con el capital de las alianzas monopolistas de los industriales y, por otra, el reparto del mundo en el tránsito de la política colonial que se extiende sin obstáculos a regiones todavía no conquistadas por ninguna Potencia capitalista [Lenin firma su *Imperialismo, fase final del capitalismo*, en abril de 1917] a la política colonial de dominación monopolista de los territorios del globo enteramente repartido» (pág. 459 del tomo 5 de la edición en 12 tomos de obras completas, Progreso, Moscú, 1976, traducción española). Poco antes, Lenin había citado, apoyándose en ellas para su argumentación, unas palabras que en 1895, pronunciara Cecil Rhodes en las que se muestra la conexión entre el imperialismo globalizador y la Guerra: «la idea que yo acaricio es la solución del problema social: para salvar a los 40 millones del Reino Unido de una mortífera guerra civil, nosotros, los políticos coloniales, deberíamos posesionarnos de nuevos territorios; a ellos enviaremos el exceso de la población y en ellos encontraremos nuevos mercados para los productos de nuestras fábricas y de nuestras minas. El imperio, lo he dicho siempre, es una cuestión de estómago. Si quieres evitar la guerra civil, debes convertirte en imperialista [es decir, transformar la guerra civil en guerra colonial]».

Esta alternativa mantiene naturalmente correspondencia con aquellas posturas pacifistas («¡No a la Guerra!») que al mismo tiempo defiendan los movimientos antiglobalización. ¿Qué juicio puede merecernos esta cuarta alternativa?

Un juicio problemático. Aun concediendo la tesis (muy proba-

ble) de que la Globalización pasa, tarde o temprano, por la Guerra, con esto no se probaría que la desactivación de los procesos de globalización pudiera garantizar la paz, el fin de la guerra. Pues las guerras, ¿acaso no pueden tener causas distintas de la globalización? ¿Acaso no han existido durante siglos y siglos guerras en un espacio no globalización? ¿Y de qué tipo, modelo o acepción de globalización se trata?

Y, por supuesto, no está demostrado que la Globalización, cualquiera que sea su especie, conduzca necesariamente a la guerra; acaso la conduce por involucración de la Globalización en cuanto categoría económica, con la guerra en cuanto categoría política. Pero, ¿no cabe pensar que el mismo proceso de la globalización, que en un momento de su despliegue involucra a la guerra, pueda dejar de involucrarla en un momento posterior?

(5) *Alternativa de la intersección máxima*: Esta alternativa es la conjunción de las dos anteriores, de la (3) y la (4). Según ella la globalización equivale prácticamente a la guerra, porque toda guerra se iniciaría con un proceso agresivo, expansivo, y todo proceso de globalización tendría también que recurrir, en un momento dado, a la guerra. Y de aquí sólo habría un paso para regresar hacia una concepción (de cuño hobbesiano o hegeliano) del Género humano según la cual la dispersión de sus partes (en sociedades políticas, en culturas diversas, etc.) estuviera llamada a invertirse en el sentido de un reencuentro o interacción máxima, en una globalización que alcanzaría «normalmente» la forma de la guerra.

§3. Las confluencias Guerra/Globalización desde una perspectiva práctica

1. *Las alternativas prácticas*

Un sistema de alternativas u opciones distintas de las que hemos pretendido identificar en el campo teórico especulativo se nos aparece cuando nos situamos en la perspectiva práctica de quienes operativamente se manifiestan como implicados ante la confluencia, en nuestros días, de las guerras y de los procesos de globalización, es decir, de quienes no conciben la posibilidad de mantener su neutralidad ante estos procesos; porque no ven a estos procesos como si tuviesen lugar

«allí abajo» o a tan gran distancia del observador que éste pudiera considerarse como no afectado.

Las dos posiciones prácticas extremas que aquí es obligado identificar son las dos posiciones consabidas: la de *adhesión* (que tiene a su vez muchos grados: adhesión entusiasta, transigencia, tolerancia, aceptación, adhesión pasiva de quien se siente arrastrado...) y la de *aversión* (que tiene también muchos grados: condena fría, rechazo, aborrecimiento, odio apasionado...). Estas posiciones extremas no suelen mantenerse durante mucho tiempo. Culminan en momentos de crisis y tras una labor intensa de agitación mediática, realimentada por las consignas de partidos políticos o de los Estados; pero ellas se moderan y decaen, muchas veces determinadas por el propio curso de los acontecimientos. Las exaltadas manifestaciones de millones de españoles que ocuparon las calles en los primeros meses de 2003, en protesta airada contra los preliminares y el comienzo de la guerra del Irak, fueron amortiguándose y se extinguieron prácticamente en el momento en que cesaron las hostilidades; y no solamente a consecuencia del alto el fuego —que hacía innecesaria las manifestaciones— sino porque este alto el fuego se produjo mucho antes de lo que los pacifistas habían anunciado, pensando e incluso deseando de algún modo que la guerra del Irak fuera para el imperialismo norteamericano y sus aliados un segundo Vietnam.

Las posiciones extremas son, en todo caso, fenómenos subjetivos, propios de la psicología de las masas, y su incidencia en el curso real de los acontecimientos es muy difícil de establecer. De hecho, en España, con unas elecciones municipales y autonómicas en vísperas, muchos politólogos y muchos manifestantes preveían una catástrofe inminente del Partido Popular, puesto que el Gobierno de este partido, que ocupaba el poder nacional, y en gran medida el autonómico y el municipal, se había comprometido abiertamente con la «coalición atlántica» (Conferencia de las Azores, en la que participaron Estados Unidos, Reino Unido y España). Sin embargo las previsiones no se cumplieron y, en nuestro caso, el Partido Popular resultó fortalecido.

¿Dónde habían ido a aplicarse las energías de protesta de tantos millones de manifestantes? ¿O es que otros muchos millones habían quedado sin manifestarse en las calles esperando hacerlo en las urnas? De cualquier modo no puede concluirse que quienes no se manifestaban en la calle habían mantenido una posición neutral o de indeterminación de juicio, en espera de que los acontecimientos aportasen nuevos datos (lo que también ocurrió, sin duda).

En resolución: queremos decir que entre las posiciones extremas (de adhesión entusiasta o de aborrecimiento apasionado), con muchos grados intermedios, caben posiciones de indeterminación o de indecisión, que no pueden confundirse con las posiciones de neutralidad distante. Quien se mantiene en una «distante neutralidad» es porque, al menos intencionalmente, se sitúa frente a las dos posiciones enfrentadas; quien se mantiene «indeterminado» es más bien porque se considera «atraído» de algún modo por los dos extremos, porque ve las «razones» de ambos, y sin decidirse a tomar partido hace *epojé*, suspensión o detención provisional de juicio práctico. No cabe confundir, por tanto, la «neutralidad gnóstica» con la «neutralidad escéptica».

Y entre los factores necesarios que hay que tener en cuenta en el análisis de la neutralidad escéptica están los factores externos (o extrínsecos) del juicio, es decir, factores que no proceden directamente de la aversión o adhesión de los extremos, sino indirectamente, de la aversión o adhesión a los partidos políticos asociables a los manifestantes o a componentes relacionados con ellos.

El enfrentamiento tenderá muy pronto a polarizarse, en función, principalmente (pero no únicamente), de la oposición entre «la izquierda» y «la derecha». Quienes gritaban contra la guerra y en función de la paz (y eventualmente contra la globalización) solían ser clasificados como de izquierda; era irrelevante que en algunas manifestaciones una gran mayoría fueran católicos, incluso que el Papa levantase la bandera de la Paz. No por ello podría considerársele de izquierdas, ni menos aún opuesto al Partido Popular (¿acaso no preparó una visita a Madrid en vísperas de las elecciones?). No puede darse por demostrada la ecuación entre pacifismo e izquierdismo.

2. *El sistema de las alternativas prácticas*

Aun reconociendo el esquematismo de las oposiciones extremas, y la variada gama de las mismas y, por supuesto, la diferencia entre las neutralidades gnósticas y escépticas, tenemos también que reconocer que las esquematizaciones son imprescindibles para el análisis ideológico, puesto que las ideologías son ellas mismas sistemas de ideas arraigadas en grupos sociales que se dirigen contra otros grupos y que utilizan precisamente estos esquematismos para poder configurarse

como ideologías. Los propios sistemas ideológicos cristalizan precisamente en función de estos esquematismos. *Es decir, las oposiciones emic entre los propios manifestantes son tan esquemáticas como las que estamos exponiendo*, aunque cada manifestante «matice» sus posiciones en su vida privada. Quien reprocha los esquematismos a través de los cuales se desarrolla este libro («Guerra», «Globalización»...), no deberá olvidar que estos mismos esquematismos son los que actúan en la filosofía mundana ante la cual estamos tratando, *ad hominen*, de tomar posiciones críticas.

El esquema que vamos a utilizar ahora, en el momento de exponer las alternativas prácticas, es el más sencillo posible, un esquema abstracto de cuatro alternativas que se derivan de la composición de las dos posiciones prácticas extremas citadas (aceptación / no aceptación) con los dos procesos que nos ocupan, Guerra y Globalización. Las opciones son las siguientes:

(i) Aceptación (ya sea entusiástica, ya sea fría y firme, ya sea de mera transigencia, etc.) de la guerra y aceptación de la globalización: [g, G]

(ii) Aceptación de la guerra, rechazo de la globalización: [g, -G]

(iii) Rechazo a la guerra, aceptación de la globalización: [-g, G]

(iiii) Rechazo de la guerra, rechazo de la globalización: [-g, -G]

3. *Correspondencia entre las alternativas teóricas y las opciones prácticas*

Teniendo en cuenta que, «descontada» (por su carácter indeterminado) la alternativa teórica (1) $[(g \cap G) = K \neq \emptyset \neq g \neq G]$, quedan cuatro alternativas extensionales, se nos planteará naturalmente la sospecha de una posible coordinación de las cuatro alternativas teóricas con las cuatro opciones prácticas recién expuestas. Por ejemplo, la coordinación podría ser la siguiente:

(i) [g, G] con (2) $[(g \cap G) = K \neq \emptyset]$

(ii) [g, -G] con (3) $[(g \cap G) = K = g = (g \subset G) = (G \cap g = g)]$

(iii) [-g, G] con (4) $[(g \cap G) = K = G = (G \subset g) = (g \cap G = G)]$

(iiii) [-g, -G] con (5) $[(g \cap G) = K = g = G = (g \subset G) \,\&\, (G \subset g) = (G = g)]$

Y podríamos ensayar otras doce correspondencias más (que se añadirían a las cuatro expuestas). Pero todas ellas serían gratuitas, si se entendieran como excluyentes de las demás. En rigor, cada una de

las alternativas teóricas (las cinco, no sólo las cuatro) podrían ponerse en correspondencia con cada una de las cuatro opciones prácticas, obteniendo así un total de veinte correspondencias.

¿Qué conclusión cabe extraer de este resultado? Que las opciones prácticas se mantienen a otra escala de las opciones teóricas y que, por tanto, no tiene por qué mantener correspondencia general alguna. Lo que no excluye correspondencias empíricas que las encuestas sociológicas podrían revelar.

4. *El enmarcamiento de las opciones prácticas*

Las cuatro opciones prácticas, tal como han sido expuestas, son las cuatro posibilidades esquemáticas que pueden ser utilizadas para el análisis empírico (estadístico) de las actitudes psicológicas de masas de manifestantes o, también, de la actitudes psicológicas de cada individuo en su vida privada.

Ahora bien, sin negar el interés que, a efectos estadísticos, puedan tener estos análisis (en el contexto de sondeos electorales o de determinación de «actitudes primarias» de una población determinada) se concederá que un tratamiento «des-enmarcado» semejante quedaría por completo al margen de las coordenadas de este libro.

Por ello, parece obligado introducir las dos ideas en función de las cuales hemos analizado la confluencia teórica entre la Guerra y la Globalización, a saber, la idea de Estado y la idea de Género humano.

Que estas ideas, a través de las cuales hemos visto cómo tiene lugar la confluencia intensional entre la Guerra y la Globalización, puedan tomarse alternativamente como perspectivas de análisis teórico es innegable (y así lo hemos hecho). Lo interesante aparece al constatar el significado de estas dos perspectivas para el análisis de las opciones prácticas que estamos considerando.

No se trata de insinuar que las opciones prácticas empíricas (psicológicas, por ejemplo) puedan hacerse derivar de estas perspectivas. Lo que afirmamos es que cuando las opciones prácticas sobre la Guerra y la Globalización son analizadas desde la perspectiva de las ideas de Género humano o de Estado es cuando las opciones prácticas adquieren un alcance filosófico, o filosófico-ideológico, que antes permanecía oculto en la selva psicológico-empírica.

Es obvio, cuando adoptamos la perspectiva del Estado, que nos situamos en una *perspectiva política*. ¿Y cómo podríamos caracterizar la perspectiva del Género humano? A nuestro entender de un modo bastante preciso: como *perspectiva ética*. Al menos si entendemos la perspectiva ética como aquella que atiende a las subjetividades corpóreas individuales a una escala similar a como la considera la Declaración Universal de los Derechos Humanos; declaración que, en otras ocasiones, hemos interpretado precisamente como formulada desde una perspectiva ética (véase, del autor, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Pentalfa, Oviedo, 1996).

De donde la conclusión, para muchos paradójica, de que quienes invocan al Género humano para oponerse a la Guerra, están procediendo, en realidad, desde una perspectiva individualista, a pesar de la generalidad de la idea con la que se cubren, o al menos más individualista que quienes adoptan la perspectiva del Estado.

La importancia práctica de esta distinción de perspectivas reside en la dualidad en virtud de la cual, o bien afrontamos al Estado desde la Humanidad (al *ciudadano* desde el *hombre*), o bien a la Humanidad desde el Estado (al *hombre* desde el *ciudadano*), en la imposibilidad, por tanto, de ponerlas en un mismo plano. De aquí la necesidad de considerar como primitiva (indeducible) la opción preferencial por una o por otra perspectiva, es decir, la opción ética o la opción política. La opción política implica la consideración subsidiaria de la opción ética; y la opción ética implica la consideración subsidiaria de la opción política.

§4. Las opciones políticas que se mantienen en la perspectiva del Estado ante la Guerra y la Globalización

Las opciones políticas podrían oponerse a la Guerra, pero no al Estado.

Consideremos ante todo las opciones prácticas de rechazo o de aceptación de la globalización o de la guerra desde la perspectiva de la opción política, que contiene, como subsidiaria suya, según hemos dicho, la opción ética. Comencemos por la globalización para bifurcarla ulteriormente por las opciones ante la guerra (aunque tanto daría comenzar por la guerra para bifurcarla después por la globalización). En la perspectiva política tienen cabida tanto las opciones (i) y (ii) como

las (iii) y (iiii). La (ii) y la (iiii) en la opción que designaremos por A; la (iii) y la (i) en la B.

Las opciones que se abren ante la globalización son las consabidas de rechazo o de aceptación:

A. *La opción de rechazo a la globalización: opción antiglobalización*

Esta opción se bifurca según esta disyuntiva:

(a) Rechazo a la guerra. Es decir, antiglobalización desde actitudes pacifistas. Es la perspectiva más ajustada a los movimientos irenistas que confían, sin perjuicio de su «fidelidad al Estado», que con el freno a la política de globalización, y con el mantenimiento de cada uno de los Estados dentro de sus propios límites, de acuerdo con las normas de Derecho internacional y las resoluciones de la ONU, podrá lograrse una Paz duradera, universal y aun perpetua. Ésta es la posición más seguida por las ideologías de los funcionarios de la ONU, de los profesores actuales de Derecho internacional, de los defensores del Tribunal Internacional de Justicia. Es la ideología del que podríamos llamar *pacifismo jurídico internacionalista* (o iusinternacionalista).

Es una ideología que suele acogerse, sin el menor fundamento por cierto, a la autoridad de los llamados «fundadores del derecho internacional», como Vitoria o Suárez. Y el supuesto metafísico en el que apoyan su opción es el supuesto de la armonía entre los Estados que han sido reconocidos como tales en la Sociedad de las Naciones o que tienen asiento en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

La opción político-internacionalista estará dispuesta a intervenir sobre cualquier Estado que desborde las convenciones internacionales (el llamado «orden internacional»). En realidad, esta opción sólo estará dispuesta a intervenir siempre que el Estado transgresor, o la coalición de transgresores no acumule una Potencia económica y militar mayor que la que puedan acumular juntos los Estados restantes. Y nadie puede asegurar que, por los siglos de los siglos, ningún Estado o coalición de Estados pueda ser llevado a transgredir el llamado «orden internacional».

Pero el orden internacional no es un orden natural, que pudiera ser invocado como una instancia superior, *metamérica*, respecto del conjunto de los Estados. El orden internacional es un orden *diamérico*, cuyo poder (económico, militar, etc.) deriva *íntegramente* del poder de los socios. No cabe admitir, sin embargo, la posibilidad de que alguna Potencia viole, en el sentido jurídico, el orden internacional. Violará un orden fáctico que puede dar lugar, en ciertas circunstancias (cuando «el hecho hace derecho»), a un orden distinto, si la «violación» logra mantenerse con éxito.

(b) Aceptación de la guerra. Quienes desde una perspectiva política rechazan la Globalización (acaso porque ven en ella un peligro para la identidad del Estado existente, y la posibilidad de un vaciamiento de sus competencias y aun de su soberanía) estarán dispuestos a aceptar la guerra si la consideran necesaria para el mantenimiento del Estado. La ideología del pluralismo armónico resultará aquí inservible, y la ideología de sustitución podía ser denominada *pluralismo realista*.

Desde esta ideología, la política de desarme será aplazada o entretenida *sine die*. Mientras cada Estado seguirá manteniendo a punto sus armas (la bomba nuclear incluida) y sus ejércitos, según el principio clásico, *si vis pacem para bellum*.

B. *La opción de la aceptación de la globalización. Opción proglobalización*

Esta opción, política y proglobalizadora, se bifurca también según dos alternativas:

(a) La alternativa pacifista necesitará envolverse con una ideología armonista y metafísica (idealista) que exprese la confianza en la posibilidad de una paz duradera y universal entre las naciones, tanto en virtud de principios políticos, como económicos. Son los intereses económicos, los que promueven la Globalización, y no tanto los requerimientos éticos o morales, aquellos que, se supone, promueven la paz universal. Lo que hará falta será una gestión «racional» y justa de estos intereses económicos para mantener la paz.

Estamos así muy cerca de la ideología de la Globalización oficial, que identificaríamos con la ideología del *pluralismo idealista*, fundamentado tanto en la Naturaleza como en la Historia, y más en la Economía que en la Política (aunque aquí la política se ordene a la economía). Fue en el siglo XVIII, a raíz de la constitución de las categorías de la economía política, cuando comenzaron a difundirse las opiniones sobre las virtudes pacifistas implícitas en el comercio internacional (decía

Joseph Priestley, en 1792: «Los tratados comerciales actuales entre Inglaterra y Francia y entre otras naciones, que en otro momento fueron hostiles entre sí, muestran que la Humanidad comienza a sensibilizarse con lo absurdo de las guerras, y anuncian una etapa nueva e importante con relación al mundo en general, al menos en Europa.»). Fue Kant, sin embargo, con su Paz Perpetua ya citada, quien canalizó estas ideas y consiguió que éstas llegasen hasta nuestros días a través principalmente del presidente Wilson y de la fundación de la Sociedad de las Naciones (1919).

Las razones de los pacifistas economicistas eran sin embargo muy débiles, porque estaban reducidas a su campo de operaciones, que suponían ya dado el mercado: la plaza del mercado, o el parqué de la bolsa. Parece evidente que sólo en un estado de paz será posible que los vendedores distribuyan las mercancías entre los compradores y que las mercancías lleguen regularmente al mercado por caminos sin fronteras, sin asaltos, en paz y libertad. Pero las plazas de los mercados y los caminos tranquilos sólo se mantienen en paz cuando la circulación de mercancías se mantiene en equilibrio dinámico. Y para ello hace falta, ante todo, el Estado.

Por ello, decir que el comercio genera la Paz es una simple petición de principio, porque la Paz está ya implicada en el mismo proceso de circulación, cuando este proceso está en marcha. Pero, ¿cómo ponerlo en marcha? ¿Acaso no había habido previamente una guerra que había despejado el campo de malhechores y de competidores? Y lo más importante, ¿cómo mantenerlo en marcha? ¿Acaso los mismos flujos comerciales, cada vez más abundantes, no rompieron de vez en cuando el equilibrio dinámico de la corriente de circulación, dando lugar a colapsos o a turbulencias? Pero estas turbulencias o colapsos eran fenómenos económicos. ¿Y en qué momento caían las fuentes de abastecimiento? ¿O cuándo aparecían corrientes competidoras que también obedecían a leyes económicas? Económicas eran también las confluencias entre corrientes económicas, confluencias muchas veces catastróficas, capaces de romper un equilibrio que sólo una guerra podrá restaurar.

En una palabra, la experiencia irá demostrando que el despliegue de las leyes económicas puras sólo produce la paz cuando nos atenemos al círculo ya establecido de un mercado pacífico. Y sólo cuando miramos en este círculo con los ojos entrecerrados (miopes) de los economistas clásicos, podríamos recibir la impresión de que las leyes

económicas del mercado instauraban un orden capaz de acabar con las guerras. Cuando extendemos la mirada fuera de ese círculo vicioso, desde el punto de vista lógico (aunque sea virtuoso desde el punto de vista de la paz) la economía comenzará a manifestarse como principio del desorden y de la guerra: la ley de mercados de Say, que prevé el equilibrio entre la demanda y la oferta, quedará desbordada. Así lo vieron ya, en las primeras décadas del siglo XIX, Hegel y sobre todo Marx, que atribuye precisamente las grandes guerras históricas al despliegue de las leyes del mercado capitalista.

(b) La alternativa belicista aceptará, incluso con convicción, los procesos de globalización en marcha, pero no se detendrá ante la guerra, si ésta es necesaria para mantener la identidad y la soberanía del Estado.

Es obvio que estamos ahora ante la ideología de las grandes Potencias expansionistas, que alegarán, por ejemplo, la doctrina de su «destino manifiesto». Son posiciones próximas a las de *pluralismo realista*.

§5. Las opciones éticas que se mantienen en la perspectiva de la Humanidad, ante la Guerra y la Globalización

Las opciones éticas (a diferencia de las políticas) podrán apoyar al Estado, pero no a la Guerra. Las opciones éticas excluyen, por tanto, las alternativas (i) y (ii), y sólo son compatibles con las alternativas (iii) y (iiii), como actitudes prácticas.

A. *La opción de la oposición al Estado*

La oposición al Estado no necesita inspirarse en los principios de la antiglobalización; es también compatible con una actitud globalizadora *sui generis*.

(a) La oposición al Estado puede mantenerse juntamente con un rechazo total a la Globalización de signo industrial capitalista, tal como se manifiesta en nuestros días.

La ideología que mejor se ajusta a este tipo de rechazos radicales es la ideología del «primivalismo», como podríamos denominarla, tal como la expone Zerzán semanas antes del 11-S del 2001.

La ideología primivalista considera a la Globalización, por tanto al Estado y a la Guerra, como efectos despreciables y secundarios de una misma causa: la deserción del hombre primitivo de su lugar originario, que era el lugar que ocupaba anteriormente al descubrimiento de la caza, institución que le habría puesto en cercanía de la guerra.

En el nombre del hombre, frente al ciudadano, rechacemos la guerra, el Estado y los procesos de globalización.

(b) Cuando la oposición al Estado se haga en nombre del «¡No a la Guerra!», ella se considerará sin embargo compatible con una globalización llevada adelante, no tanto por las vías de las grandes empresas multinacionales o estatales, sino por la vía del comercio directo y «justo», y del intercambio universal y libre de los individuos y de los grupos solidarios, que piden la apertura de todas las fronteras a cualquier tipo de inmigrantes, y para ellos mismos (médicos sin fronteras, bomberos sin fronteras, maestros sin fronteras, jueces sin fronteras, y hasta si fuera posible, soldados sin fronteras y aduaneros sin fronteras). El horizonte de esta opción es muy próximo al de los movimientos libertarios o anarquistas, que predican modos de globalización alternativa y humanista, de «globalización con rostro humano».

B. La opción de la aceptación del Estado

Pero la perspectiva ética —la perspectiva de la Humanidad— ni siquiera necesita comenzar por la «demolición del Estado», porque desde el «punto de vista de la Humanidad», la ética humanista puede planear sobre los mismos ciudadanos siempre que éstos estén dispuestos, si no ya a la demolición del Estado, sí a su fraccionamiento en pequeños Estados, o a subordinar las obligaciones políticas. Por ejemplo, la obligación, cuando exista, del servicio de armas, o las obligaciones éticas, mediante la objeción de conciencia o la insumisión.

(a) El *humanismo étnico* puede ir combinado con el rechazo a todo cuanto tenga que ver con la Globalización. Se predicará el «crecimiento cero», la «sobriedad en el consumo», lejos de las incitaciones de un mercado globalizado, la política ecologista, propia de los «movimientos verdes», el nudismo, la agricultura biológica, lo más alejada de la gran industria que sea posible. La renuncia a la explotación de una central nuclear, el control riguroso de la natalidad, y aun el nacionalismo fraccionario, orientado hacia la vuelta a los espacios étnicos o

vernáculos, juntamente con una marcada insistencia en el relativismo cultural. Todo esto define a esta ideología pacifista de signo pluralista, relativista y armonista.

(b) El *humanismo histórico* rechazará, por supuesto, la guerra, pero no el Estado, ni siquiera la Globalización. Buscará vías, acaso, no exclusivamente económicas o tecnológicas, sino más bien ético-cosmopolitas, coloreadas más o menos intensamente por algún principio religioso, pero en la medida en que él sea confluyente con una «religión de la Humanidad». Un humanismo orientado a recuperar en los ciudadanos, sin arrancarlos del Estado en el que viven, su condición de hombres.

Parte IV

La vuelta a la caverna

§1. La vuelta a la caverna

Hemos analizado un amplio conjunto de cuestiones muy generales que giran en torno a las ideas de Guerra y Globalización, a fin de confrontar estas ideas cuyos nombres figuran, con el signo de negación antepuesto («¡No a la Guerra!» «¡No a la Globalización!») en las pancartas, cánticos y símbolos diversos utilizados por los millares, a veces millones de personas que, con ocasión de la Guerra del Irak se manifestaron en casi todas las grandes ciudades del mundo occidental, o a los millares o cientos de miles de personas que vienen concentrándose, desde hace más de un lustro cada vez que tiene lugar una reunión o una conferencia de representantes de la «Globalización oficial».

No pueden confundirse, ni por su organización ni por sus objetivos, las manifestaciones contra la Guerra y las concentraciones contra la Globalización. Sin embargo, hay una intersección muy amplia entre los manifestantes de estos dos tipos, y aun cabría asegurar que la casi totalidad de los manifestantes antiglobalización (sólo «la casi», pues algunos antiglobalización son violentos) son también manifestantes pacifistas, al menos virtualmente. Manifestantes que irían contra la guerra; aunque no sea tan evidente que todos aquellos que se manifestaron contra la guerra estarían también dispuestos a manifestarse contra la globalización en una concentración próxima.

Pero nuestro objetivo no ha sido el de evaluar, utilizando los métodos propios de la Sociología empírica, la amplitud de esta faja de intersección de manifestantes. Ésta es tarea reservada a los sociólogos (y en parte, a la policía); una tarea que todavía está por hacer.

En este libro nos hemos ocupado más bien del análisis de las «intersecciones abstractas, teóricas» —involucraciones, entretejimientos— entre las ideas de Guerra y de Globalización, más que del análisis de la intersección empírica entre las personas que se adscriben a sus negaciones respectivas. Y esto es debido a que no se han producido, hasta la fecha al menos —y es muy improbable, por no decir imposible, que se produzcan—, manifestaciones a favor de la guerra y a favor de la globalización oficial. A favor (o, por lo menos, no en contra) de la Guerra han estado los Gobiernos (algunos Gobiernos) más que los «pueblos» (si exceptuamos el pueblo de Estados Unidos, al menos en los primeros momentos de la guerra).

Ahora bien, con el fin de aproximarnos al máximo rigor en la confrontación de las ideas en torno a la Guerra y a la Globalización —dada la maraña de ideologías que los manifestantes comparten o que los enfrentan—, nos hemos atenido a las Ideas que, a nuestro juicio, son las Ideas-eslabones capitales que vinculan internamente a las ideologías en torno a la Guerra y la Globalización, a saber, según ya hemos dicho, las ideas o ideologías del *Género humano* y las ideas o ideologías sobre el *Estado*. No decimos que no existan otros eslabones; decimos que los citados son necesarios, es decir, imprescindibles, en una confrontación; y, si no suficientes para agotarla, sí para establecer sus líneas esenciales.

En la *Introducción* de este libro nos hemos ocupado preferentemente de la Guerra y de la Globalización desde la perspectiva (*emic*) de los manifestantes contra ambos procesos. Una perspectiva desde la cual las conexiones entre la Guerra y la Globalización quedan muy oscurecidas, hasta el punto de que sus lazos permanecen prácticamente invisibles, al estar enredados con otras ideas que también los cruzan. Sin embargo, es a esa escala de oscuridad y confusión como la Idea de Guerra suscita la aversión, y la Idea de Globalización, el rechazo.

En el cuerpo del libro hemos intentado, desde una perspectiva *etic*, delimitar las ideas de guerra *(Parte I)* y de globalización *(Parte II)* enumerando sistemáticamente los lazos que puedan establecerse entre ellas *(Parte III)*. La perspectiva *etic* que hemos mantenido, respecto de la visión que de estos procesos tienen los manifestantes y sus ideólogos (agitadores, políticos, periodistas, pintores, cámaras de televisión...) se ajusta a una estructura eminentemente lógica (lógico material): a ella hemos accedido mediante el tratamiento, no exento de artificio, de las ideas de guerra y de globalización, como si tuviesen el formato propio

de las clases lógicas. Este tratamiento permite alcanzar una visión de conjunto, aun a costa de alejarse, por la abstracción característica de la escala sintáctica-combinatoria, de los modos populares, mundanos o vulgares de acercarse al asunto. Pero precisamente es esta abstracción la que nos permite llevar a cabo un análisis crítico de los puntos de vista populares, mundanos o vulgares (que serían los propios de los manifestantes) cuando estemos en disposición de volver a ellos.

Un esbozo de esta vuelta o retorno a la perspectiva *emic* de la que partimos en la *Introducción* es lo que queremos ensayar en esta *Parte IV*. El retorno no quiere reducirse, sin embargo, a una «recuperación» de la perspectiva *emic* desde la cual desplegamos la *Introducción*; vuelve, es cierto, a la perspectiva *emic*, pero desde las líneas constitutivas de la perspectiva *etic* desplegada. Y no con el objetivo único de «triturar» por «indoctas» las reivindicaciones *emic*, sino también con objeto de regresar si es posible a los fundamentos que puedan conferir una cierta legitimidad o racionalidad práctica a esas reivindicaciones.

§2. El Género humano y el Estado en el primer plano de las relaciones entre Guerra y Globalización

La Idea de Guerra y la Idea de Globalización las consideramos vinculadas, como venimos diciendo, a través de las Ideas de Género Humano y de Estado, que las «atraviesan» y las coordenan según sus quicios propios. Como hemos procurado hacer ver, la Guerra y la Globalización, utilizadas al margen de las ideas de Estado o de Género humano, comienzan a funcionar como ideas «sacadas de quicio»; y es así como funcionan generalmente en la filosofía vulgar.

Ante todo conviene tener en cuenta que Género humano y Estado son ideas de formato lógico muy distinto. El Género humano tiene el formato de una totalidad atributiva, y además idiográfica: no existe más que un único Género humano, el que se despliega en la Tierra (en el Globo) a lo largo de su historia. Pero el Estado es una totalidad distributiva, una idea nomotética. Hay múltiples Estados, con muchas variedades, pero con una estructura común. Por ello el Estado tiene una condición, en gran medida, categorial, susceptible de ser analizada (aunque no agotada) mediante conceptos; mientras que al Género humano le corresponde más bien la condición de una idea.

Ahora bien, aunque ambas ideas, Género humano y Estado, atraviesan las ideas titulares, Guerra y Globalización, no lo hacen del mismo modo. Esta diferencia se aprecia mucho mejor, o resalta muy especialmente, desde la perspectiva *emic* de la ideología popular, mundana o vulgar (de los manifestantes), que desde la perspectiva sintáctico-combinatoria de la filosofía abstracta.

(1) En primer lugar, y apoyándonos en los análisis que preceden, cabe decir que Globalización (incluyendo aquí a las globalizaciones alternativas) y Género humano tienden a superponerse mutuamente, es decir, a identificarse. Y esto se advierte muy intensamente en la ideología (o filosofía) popular, la que traslucen los «manifestantes». La superposición-identificación de estas dos ideas, ante la perspectiva popular, podría derivar de la convergencia de las ideas de Género humano y de Globalización en un mismo formato lógico, el propio de una Idea total-atributiva («englobamiento») y unitaria (dotada de unicidad) respecto de su campo material propio (el material histórico-antropológico).

La Idea de Género humano, en efecto, es ya, por sí misma, una «idea globalizada» respecto de las diferentes sociedades —familias, tribus, naciones, iglesias...—, o instituciones —religiones, lenguas...— empíricas. Y la Idea de Globalización, en tanto va referida al conjunto de los hombres que viven «en el Globo» (cuyo parámetro es el diámetro de la Tierra), «envuelve» también al Género humano. Son, por tanto, dos ideas «idiográficas», dos totalidades atributivas únicas, pero gestionadas desde partes diferentes. Por ello pueden, en principio, superponerse.

Y, en efecto, cuando se habla comúnmente de «Globalización» se sobreentiende, en la filosofía mundana, la totalidad del Género humano; precisamente porque la Globalización es, como hemos dicho, una idea «aureolar», que tiende a ser pensada vulgarmente por su término *ad quem*, es decir, como globalización acabada (tomada como plataforma), y pasando por alto las matizaciones y limitaciones que pondría un «académico» que sabe que la «integración» del «Género humano» a los grandes circuitos de la Bolsa internacional no llega al 5% de los participantes virtuales y que la incorporación del «Género humano» a Internet es del orden del 10%. Por ello, paradójicamente, mientras que el análisis lógico *etic* toma como referencia la parte «realizada» o positiva del Género humano, las referencias de la visión popular (*emic*) del Género humano son las de su futuro, las del «estado final». Al menos tal es el sentido que el «Género humano» adquiere en el Himno de la Internacional, que todavía hoy entonan, de vez en cuando, comunistas y socialdemócratas, aunque levantando los puños cambiados.

Pero si no cabe hablar de «superposición» entre Guerra y Género humano, y en la ideología popular estas ideas se muestran como incompatibles (sólo algunos «intelectuales», se dice, afectos al darwinismo social, identifican hoy la guerra con el Género humano), se comprende que, al contrario, haya una tendencia popular a identificar el Género humano con la Paz, concebida como la idea opuesta a la Guerra. No es la Paz negativa, el alto el fuego, lo que hay que tomar aquí en consideración, sino la Paz positiva. Ésta es la idea de Paz que se ofrece a la filosofía mundana ordinaria de carácter pacifista, como superpuesta e identificada con el Género humano. Una «Paz poética», cuyas líneas hemos escuchado antes por boca de Fray Luis de León en *Los nombres de Cristo*: «Es pues, la paz, sosiego y concierto. Y porque así el sosiego como el concierto dicen respecto a otro tercero, por eso la paz propiamente tiene por sujeto a la muchedumbre [de todos los hombres], porque en lo que es uno y del todo sencillo, si no es refiriéndolo a otro, y por respecto de aquello a quien se refiere, no se asienta propiamente la paz...»

¿No es una incoherencia lógica que la ideología mundana antiglobalización aparezca en las manifestaciones populares si es que la Globalización va superpuesta al Género humano? Lo sería, sin duda, si tenemos en cuenta que la antiglobalización popular no es propiamente antiglobalización a secas, sino más bien «antiglobalización oficial», pero «globalización alternativa», a fin de cuentas, es otro modo de entender la globalización.

(2) Las relaciones entre la Guerra y el Género humano ya son de otro tipo. Para unos la guerra es consustancial al Género humano, pero para otros es su vergüenza. Es evidente que estas dos posiciones consideran al Género humano desde perspectivas diferentes, que designaríamos como histórica (o «prehistórica») la primera y metahistórica, la segunda. Por nuestra parte nos atenemos a la tesis ya expuesta: las relaciones entre la Guerra y el Género humano no pueden analizarse al margen del Estado, y por consiguiente tiene poco sentido discutir, en abstracto —con abstracción del Estado—, la cuestión de las relaciones, apoyándonos sobre todo en los componentes etológicos genéricos comunes a los hombres y a los animales. El análisis de las relaciones entre

la Guerra y el Género humano depende del análisis de las relaciones entre el Estado y el Género humano, así como de las relaciones entre el Estado y la Guerra.

(3) En tercer lugar, las relaciones entre la Guerra y el Estado se considerarán unas veces como si el Estado estuviese vinculado a la Guerra de modo consustancial, y otras veces como si el nexo fuese más bien circunstancial. Nosotros suponemos, desde luego, una vinculación entre la Guerra y el Estado mucho más interna, y en modo alguno puramente accidental o contingente, aun cuando el vínculo recíproco (al menos, en el terreno estructural, no ya en el genético) no pueda establecerse de un modo tan seguro. Pero aun cuando no afirmamos que el Estado implica necesariamente o analíticamente la guerra, tampoco nos parece posible negar axiomáticamente que el Estado, mientras siga existiendo, pueda considerarse en un futuro como separado totalmente de ella. La descripción de Hobbes es la que más sigue aproximándose a nuestro juicio a la realidad del presente (cambiando los cañones por la bombas atómicas): «En todas las épocas —leemos en el *Leviathan*— los reyes y las personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes, guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra.»

(4) Desde este punto de vista ya podemos advertir cómo el Estado tiene que ver directamente con la globalización, puesto que es por la mediación del Estado (o de empresas o instituciones que dependen muy directamente de los Estados) como la globalización se lleva a efecto, sea por la guerra sea al margen de ella. Para unos la guerra une a los Estados y los «globaliza»; para otros la guerra los separa, pero la globalización podría contribuir a borrar el chovinismo que muchas ideologías ponen como fuente de las guerras.

(5) Por último puede afirmarse que las relaciones entre el Estado y el Género humano tienen que ir muy vinculadas, desde un punto de vista histórico (no puramente metafísico) a las relaciones entre el Estado y la globalización. Pero lo cierto es que (salvo para los aristotélicos, que definen el hombre como *zoon politikon*), entre el Estado y el Género humano no median esas relaciones de superposición que advertíamos entre la Globalización y el Género humano. El Estado *no agota* en ningún caso el material antropológico: una inmensa masa de

este material (social, lingüístico, tecnológico, artístico, religioso...) desborda al Estado, y se desenvuelve según ritmos propios. Precisamente por ello no cabe admitir no ya la realidad de un Estado totalitario, pero ni siquiera su idea.

En cualquier caso no puede dejarse de constatar que en las manifestaciones contra la guerra, no aparecen, de modo explícito, las condenas generalizadas «contra el Estado», de signo anarquista. Acaso esta condena está más próxima a las manifestaciones contra la globalización. Esto nos permite concluir que las manifestaciones masivas que venimos tomando como referencia o, si se prefiere, en la ideología o filosofía que ellas llevan asociadas, la guerra se diría que es vista ante todo desde la perspectiva del Género humano y, por tanto, de la Globalización; el Estado en cambio quedaría en un segundo plano. No quiere decir esto que el Estado no se tenga en cuenta, pero siempre a otra escala. *Esto puede ser debido a que la ideología (o filosofía) popular ha planteado el «¡No a la Guerra!» antes en función de la Humanidad, concebida como entidad de algún modo metahistórica o transhistórica, regida por la ética, que en función del Estado. Lo que tiene que ver, nos parece, con el carácter ético (antes que político) de las reivindicaciones.*

Las cuestiones de las relaciones entre la Guerra, la Globalización y el Estado cobrarían, según esto, un aspecto más técnico. En todo caso, son cuestiones subordinadas a la cuestión que se consideraría central: ¿Qué tiene que ver la guerra con el Género humano, y por tanto con la globalización, o recíprocamente? De otro modo, las relaciones entre la guerra y la globalización quedarían de alguna manera subsumidas en las relaciones entre la guerra y el Género humano.

§3. Cuestiones de existencia y cuestiones de esencia

La Globalización es una idea aureolar, como también lo es la idea de Género humano. Por eso la Globalización o el Género humano no existen; o si se quiere, no existen a la manera como ya existe en la historia el Estado. La Globalización y el Género humano sólo existen supuesto su futuro. Estas Ideas no tienen pasado. No es que «existan haciéndose», como les ocurre también a las realidades procesuales nomotéticas o cíclicas (como los Estados). La dificultad peculiar de su

tratamiento reside en que su realidad presente dice referencia interna a su realidad futura, a la manera como, según hemos dicho, en los procesos científicos, los descubrimientos sólo comienzan a ser tales cuando ya han sido justificados.

Globalización y Género humano son procesos «realmente existentes», pero con una existencia inseparable del contenido de su esencia, así como recíprocamente. El Género humano y la Globalización están en función de la realidad (existente, y según un contenido o esencia y no otra) de su futuro o «realización».

Pero la inseparabilidad, en su realización, de la *existencia* del Género humano globalizado, y de su contenido (o *esencia*), no significa indisociabilidad, porque la disociabilidad deriva de la posibilidad de alternativas diferentes en contenido (o *esencia*) con una misma existencia global en proceso.

¿Qué tiene pues que ver la guerra (y su opuesta, la Paz) con la existencia y con la esencia del Género humano globalizado?

I. La Guerra y la Paz en relación con la existencia del Género humano globalizado

En virtud de la disociación de la que hemos hablado, podríamos decir que la Globalización no afecta tanto a la *existencia* del Género humano cuanto a su *esencia*. Pues el Género humano, sin perjuicio de seguir existiendo, se configuraría de un modo y otro según el rumbo que tome «su globalización» (dejando de lado la eventualidad de una destrucción masiva de la Humanidad). Se pide, por los mismos «globalizadores oficiales», que la Globalización tenga un «rostro humano». Pero, ¿cómo dibujarlo? Y esta pregunta nos lleva, si no rebasamos ciertos límites, al terreno de la morfología de los contenidos, es decir, al terreno de la esencia.

¿Podría decirse algo similar de la Guerra? Sin duda, más o menos, antes de 1945. Las guerras, antes de 1945, aunque fueran universales (casi universales), afectaron profundamente los contenidos futuribles del Género humano, es decir, su morfología; aunque no fuera más que porque comprometieron la existencia de millones de seres humanos y con ello, las posibilidades de nuevas líneas que ellos podían haber abierto. Pero no afectaron a la existencia del Género humano. Y no ya porque tales guerras fuesen locales, en general, sino porque, aunque

hubieran sido universales, los armamentos carecían de capacidad destructiva integral.

Pero la bomba atómica, en sus diferentes variedades (la bomba de uranio, y la bomba termonuclear), abrió la posibilidad de una guerra absoluta, sin necesidad de que la guerra fuese universal. *La bomba atómica constituyó una suerte de «globalización virtual» del Género humano, y precisamente desde el punto de vista de su misma existencia.*

Aunque la bomba atómica causó la muerte de muchas personas (unas 80.000 en Hiroshima; en Nagasaki, bombardeado tres días después, los muertos no llegaron a 50.000), estas personas constituían una pequeñísima fracción de la población mundial. Pero, sin embargo, todo el mundo interpretó la bomba atómica como un arma de potencia destructiva masiva y absoluta, un arma que ponía por primera vez en peligro la existencia misma del Género humano. El *Emergency Committee of Atomic Scientist*, presidido por A. Einstein, publicó inmediatamente un escrito con seis puntos, advirtiendo del peligro encerrado en el manejo militar de la energía nuclear: «Si estalla una nueva guerra —decía en su punto 5— se hará uso de las bombas atómicas que destruirán, con toda seguridad, nuestra civilización.»

En una palabra, la bomba atómica abrió el planteamiento de la cuestión de la Guerra como un asunto que afectaba no ya al porvenir de un Estado (a los contenidos o esencias de su vida, incluso a su existencia), sino al porvenir, o la existencia misma de la Humanidad. El 14 de junio de 1946, la Comisión de Energía Atómica de las Naciones Unidas formulaba ya el siguiente dilema: «No nos engañemos: hemos de elegir entre la paz mundial o la destrucción mundial.»

Descontando el tanto de «autoexaltación gremial» que en esta visión catastrofista de la guerra futura nuclear pudiera corresponder a los científicos (a los físicos del átomo, sobre todo —porque ahora los científicos, asumiendo las funciones de magos, recuperan de inmediato un poder superior que tradicionalmente correspondía a los militares—), lo cierto es que nadie dudó entonces de las capacidades letales absolutas de la bomba atómica. Pero el pacifismo que, en nombre de la propia existencia del Género humano, comenzó a reinar a raíz de la bomba de Hiroshima fue, ante todo, un pacifismo promovido por los científicos. Los psiquiatras-filósofos sacaron consecuencias «existenciales». Karl Jaspers dedujo que la bomba atómica instauraba una verdadera nueva época de la Humanidad, porque a partir de ella la Hu-

manidad podría considerarse ya libre, puesto que tenía en la mano producir su aniquilación, cosa que antes jamás podría haber logrado, salvo en alguna que otra fantasía apocalíptica. Y poder producir la propia aniquilación equivalía, en esta filosofía, a ser libre, a poder elegir entre la vida y el suicidio. En España, Luis Martín Santos, admitiendo que con la bomba había comenzado una nueva era, dedujo que el rostro de esta nueva época se parecía, más que al rostro de la libertad, al rostro propio de un tiempo de silencio.

Los novelistas, los guionistas de películas cinematográficas y de televisión sacaron por su parte muy diversas consecuencias. Pero acaso las más nuevas fueron las que consolidaron, en el terreno tecnológico científico, el horizonte, por supuesto ya abierto siglos antes por la literatura y los mitos, de las relaciones del Género humano con otros seres corpóreos no humanos (no se trataba de ángeles o de espíritus puros), pero capaces de enfrentarse con la Humanidad. La ciencia ficción que abrió este horizonte había comenzado unos años antes, en 1938, con la *Guerra de mundos* de Wells, radiada en Nueva York por Orson Welles en un programa célebre.

Pero después de la Segunda Guerra Mundial, la bomba atómica, junto con el desarrollo de los V1, que abrieron la tecnología de los vuelos espaciales, nos familiarizaron con la idea de que otros seres inteligentes (acaso los babuinos de *Mono y esencia* de A. Huxley y de los ulteriores *Planetas de los simios*, acaso los extraterrestres galácticos de todo tipo) podían enfrentarse a los hombres para bien o para mal. El Género humano ya no estaba solo. Los platillos volantes comenzaban a girar en torno a la Tierra. Millones de rublos gastaron los soviéticos, y millones de dólares invirtieron los norteamericanos —Proyecto OZMA, Proyecto CICLOPS, Programa SETI (*Search for Extraterrestrial Intelligence*), financiado por la NASA— investigando las posibilidades de vida inteligente en otros planetas; la NASA sigue estimulando estas investigaciones porque a través de ellas el público americano mantiene el interés por sus programas espaciales, que abandonados a sí mismos resultarían excesivamente técnicos o científicos y amortiguarían el entusiasmo de los contribuyentes. La posibilidad de guerras con extraterrestres, como horizonte de la política de las grandes Potencias, constituyó una innegable novedad que se instauró en torno a la bomba atómica y sus aledaños.

Si la bomba atómica había puesto en cuestión, por primera vez, la existencia misma del Género humano y, por tanto, lo había globalizado existencialmente, la consolidación del horizonte de los extraterrestres (en la ciencia ficción, en el cine, la televisión y en la política de las grandes Potencias) corroboraba este tipo de globalización existencial del Género humano mediante la guerra, y justificaba, de algún modo, la limitación de la política del desarme nuclear, que se presentaba como imprescindible en los primeros años en el contexto de las relaciones entre Estados humanos. *También los extraterrestres podrían poner en peligro la existencia global del Género humano*; por consiguiente, estaría justificado que el Género humano, a través de alguna Potencia que lo represente, no se deshiciese del arma absoluta, para utilizarla contra los extraterrestres en caso necesario. Porque a escala nuclear, en donde se dirimen al parecer las últimas claves cósmicas, los hombres podían seguir manteniendo su superioridad contra cualquier tipo de extraterrestre o, por lo menos, podían quedar situados a su mismo nivel. *Si se prefiere, la mitología de los extraterrestres podría estar actuando, consciente o inconscientemente, como una «legitimación» de la conservación y producción de las bombas atómicas.*

Será preciso, en todo caso, controlar la energía nuclear. De hecho, en las guerras posteriores a la «batalla de Hiroshima y Nagasaki», la bomba atómica no fue utilizada, y se volvió a las guerras preatómicas, aunque con armamento mucho más refinado.

Ahora bien, el pacifismo derivado de la «experiencia» de la guerra absoluta, de la bomba atómica interpretada como arma absoluta, podía con toda razón inducir a un «¡No a la Guerra!». La equiparación entre el «¡No a la Guerra!» y la paz fue la que llegó a ofrecerse de modo axiomático por los manifestantes del año 2003. Las pancartas que llevaban escrita la palabra «Paz» eran consideradas como una mera forma abreviada de decir lo que en otras se leía: «¡No a la Guerra!». A veces incluso una sola pancarta contenía las dos fórmulas, como si fueran caras, anverso y reverso, de una misma evidencia.

Y, sin embargo, no era lo mismo decir «Paz» que decir «¡No a la Guerra!», salvo que la paz se entendiese sólo en su sentido de paz negativa, es decir, de alto el fuego. Pero el alto el fuego sólo puede conducir a una interrupción de hostilidades en un punto determinado de la guerra. Por tanto, en un determinado estado del orden político y social; prácticamente el punto en el que pueda hablarse de la «paz de los vencedores», o por lo menos, de los vencedores a medias, puesto que los desórdenes continuarán vivos aunque se les consideren como actos de terrorismo.

Pero el «¡No a la Guerra!», que es un requerimiento perentorio en el caso de la guerra absoluta, dejará de serlo en el caso de la guerra convencional, en donde ya no está en juego la existencia del Género humano, sino la de alguna parte suya, a lo sumo. Se dirá: «siempre está en juego la dignidad del Género humano». Sea, pero esto ya no sería una cuestión de existencia, sino de esencia.

Podría decirse que la confusión implícita en este pacifismo popular o vulgar, propio de la ideología mundana de los manifestantes, se expresó principalmente en los términos de una equiparación entre el «¡No a la Guerra!» absoluta y el «¡No a la Guerra!» convencional; entre el «¡No a la Guerra!» como peligro para la existencia del Género humano, y el «¡No a la Guerra!» como amenaza a su esencia, a su dignidad.

II. La Guerra y la Paz en relación con la esencia del Género humano globalizado

1. *Paz universal y Paz particular*

Cuando nos atenemos a la perspectiva de la esencia del Género humano, a la perspectiva de sus contenidos —contenidos que de un modo u otro han de manifestarse necesariamente a través de la Globalización, ya sea en su forma oficial, ya sea en sus formas alternativas—, entonces la Paz de que se habla ya no puede ser la paz negativa, como cesación de la guerra, sino la Paz positiva, que tiene que ver con el orden de la Humanidad global, es decir, por tanto, con el contenido de la Globalización en general.

De este modo podemos afirmar que la paz, que se pide de modo perentorio, no puede ser sólo la paz negativa, que tiene un sentido claro y distinto, puntual (cesación de hostilidades, «*yanquis go home*»), sino confusamente entretejida con ella, la paz positiva, la paz que consiste en un orden, llamado «justo». Pero que sólo es justo por metáfora jurídica; porque, ¿qué tienen que ver con la justicia y con el orden justo postulados tales como que el orden de la Humanidad futura contenga alimentos transgénicos en lugar de no tenerlos, o que la reproducción se haga masivamente *in vitro* o *in útero*, o que el orden del futuro mantenga la familia monógama o polígama, o que segregue toda forma de familia, o que la música del futuro sea tonal o atonal? Pero

los contenidos que constituyen la esencia de *este orden* pacífico se diriman en gran medida en los procesos de Globalización.

Esta paz positiva, vinculada necesariamente a un orden (cuando no se quiere que este orden sea el impuesto por el vencedor de una guerra, sino por todos los hombres, por medio del diálogo), ¿podría ser algo más que una paz vacía, o lo que es lo mismo, llena de contenidos incompatibles entre sí, que sólo pueden coexistir en el futuro tras la demolición de alguno de los antagonistas o de todos? El vacío, o el caos que esta paz comporta, intenta disimularse ideológicamente apelando a la idea de Género humano. Pero aquello que del Género humano aquí se invoca es ahora precisamente su esencia, no su existencia. Y esta esencia, es decir, el orden humano que la paz postula, es precisamente lo que está haciéndose a través de la globalización. Pero ignoramos la estructura de ese orden.

La razón fundamental es que no existe un Género humano provisto, desde su principio, de un «destino manifiesto» por un orden metahistórico capaz de ofrecer el diseño del orden globalizado, y a la vez, imponerlo. Por consiguiente, cualquier orden globalizado del futuro debe resultar, o ir resultando, a lo sumo, de los órdenes particulares propios de cada sociedad o de cada Estado históricos, contrapuestos entre sí, a veces mediante la confrontación bélica.

Esta evidencia estuvo ya presente en los ideólogos pacifistas de la Edad Media, una vez que el naturalismo antiguo, el de los griegos, parecía superado por el cristianismo, apoyado en una *Pax romana* que era, desde luego, una paz política y militar. La ideología pacifista de los cristianos —una vez superadas las visiones apocalípticas de los primeros siglos, sobre la inminencia del fin del mundo— mantuvo siempre la tesis de que la paz universal del Género humano no era posible sin la ayuda de una instancia sobrenatural, de la Gracia divina, capaz de sobreponerse al orden terrenal de los hombres. Para decirlo en palabras de san Agustín: la Paz universal que implica el orden («*parium dispariumque rerum sua quique loca tribuere dispositio*», *La Ciudad de Dios*, XIX, 13) requiere un orden universal, fundado en la ley eterna. Por ello la única paz concebible es la *Pax Christiana* («*Pax ergo Christus est*», del *Sermón* 25, 7). Ahora bien, es evidente que este orden universal, sin duda imprescindible formalmente para garantizar una paz universal, es sobrenatural, sobrehumano: nadie puede tomarlo como guía si no es miembro de la Iglesia romana, enfrentada a otras Iglesias y a otras religiones, y más precisamente al islam, a los musul-

manes, aquellos mismos que consideraban politeístas y blasfemos a los cristianos cuando intentaban, en Covadonga, aniquilar la resistencia a su avance. Joaquín Robles, en su escrito «La paz en los contextos mundanos y científicos» (Contribución a los *VIII encuentros de filosofía en Gijón*, julio de 2003) subraya cómo «la paz cristiana no es por tanto incompatible con la guerra (interna o externa da igual), cuanto más bien su consecuencia». Y añade: «la retórica pacifista de san Agustín, o del actual Papa (Juan Pablo II) tienen bien poco que ver con Vitoria y Sepúlveda, quienes vieron con claridad la cuestión, y sin ir más lejos, y salvando la distancia, con la imagen de Pío XII otorgando su bendición a las tropas de Mussolini antes de la batalla de Abisinia».

En suma, la *Pax Christiana*, el orden universal agustiniano, sigue siendo, a pesar de sus pretensiones, un orden particular, que sólo puede dar lugar, por tanto, a una paz particular; un orden particular cristiano enfrentado durante siglos al orden islámico, también particular, sin perjuicio de sus pretensiones universales, fundadas en la revelación a Mahoma.

En todo caso, la equiparación entre el orden universal y el orden cristiano sólo podía mantenerse, como ideología práctica, en la época del «reinado de la Iglesia romana». Este reinado desapareció en Europa primero con el cisma de Oriente, y después con el cisma de Occidente, con la Reforma protestante. Fue entonces cuando los problemas del orden y la paz internacional, y de los límites de la guerra, tuvieron que replantearse de nuevo: Vitoria, Grocio. No es, como algún historiador ha dicho, que los problemas se plantearan «en la modernidad» como consecuencia de la «crisis del orden medieval universal». Ocurría sencillamente que este orden medieval no era universal, sino sólo en su apariencia dogmática. Y la *Pax romana* no era la paz derivada de un orden universal que fuera capaz de mantener la actual Potencia hegemónica (al menos en el terreno militar). Expone con gran claridad esta idea Eliseo Rabadán en su contribución al citado Congreso de Gijón del año 2003: «El documento de la Casa Blanca, fechado el 17 de septiembre de 2002, con la firma del actual presidente de Estados Unidos, George Bush Jr., está organizado en nueve apartados, de los que nos vamos a centrar, dado el objetivo de nuestro trabajo, en el VI, titulado *Ignite a New Era of Global Economic Growth through Free Markets and Free Trade*, que puede traducirse así: Puesta en marcha de una nueva Era de Economía Global por medio de Mercados libres y Comercio Libre.»

Estos documentos son parte de la propaganda y la retórica que se utiliza siempre en el juego del Poder. Pero además de resultar eficaz, debe ser apoyada por la fuerza para lograr que los planes se impongan en beneficio de la eutaxia de la sociedad política de referencia, es en este caso, la política de un Estado que necesita mantener el dominio sobre las materias primas necesarias para seguir manteniéndose en el tiempo, para durar como tal Estado.

Resulta interesante para el propósito de nuestro análisis de la Pax Americana, tener en cuenta alguna de las Ideas que este Documento contiene, como las siguientes: «El concepto de "libre comercio" surge como un principio moral incluso antes de llegar a ser un pilar de la economía. Si puede usted hacer algo que otros valoren, debe poder vendérselo...»

«Para que este "ideal" llegue a ser posible y real, se tomarán las medidas siguientes: 1. tomar la iniciativa global; 2. presionar para lograr iniciativas regionales; 3. avanzar con acuerdos bilaterales de libre comercio; 4. renovar la coparticipación ejecutivo-congresual; 5. promover la conexión entre comercio y desarrollo; 6. reforzar acuerdos de comercio y leyes contra prácticas desleales; 7. ayudar a las industrias y trabajadores domésticos a ajustarse; 8. proteger el medio ambiente y a los trabajadores; 9. intensificar la seguridad energética.»

Pedir la paz, en un sentido positivo y universal, no es pedir, por tanto, algo evidente, en cuanto a su contenido. No puede confundirse la necesidad global del orden, y los contenidos del mismo, con la *esencia* del Género humano. Lo que quiere decir que si no caben contenidos universales preestablecidos, no cabe hablar tampoco de orden universal presupuesto como destino. Acogerse al «pluralismo dentro del orden» es tanto como pedir, otra vez, el principio de la armonía o compatibilidad de los contenidos plurales particulares.

Las pretensiones universalistas de muchos contenidos particulares tienen un sentido positivo, sin duda, pero quienes claman por la paz universal en nombre de un orden ya preestablecido, son las religiones proselitistas (la Paz cristiana, el Papa, la Paz musulmana) o las ideologías políticas también universalistas (la democracia parlamentaria, el comunismo), pero en términos puramente formales. Pero la paz o el orden así ofrecido no es una paz o un orden universal; sigue siendo una paz particular y un orden enfrentado necesariamente, por su pretensión de universalidad, a otros órdenes materiales que también pretenden ser universales. Sólo en el caso en el cual cristianos y musulma-

nes, o demócratas y comunistas, por ejemplo, abandonando los contenidos positivos de sus respectivos «órdenes universales», podrían dialogar y comunicarse.

De aquí la monotonía con la que se perpetúan las declaraciones y exposiciones de planes y programas políticos de las grandes Potencias, las ambigüedades sistemáticamente derivadas de las Declaraciones generales acerca del marco en el que se ofrecen los principios de una política de pretensiones universales explícitas o implícitas: en el marco de la paz universal irán incrustados los programas de desarrollo militar (incluyendo, en nuestros días, el armamento nuclear y espacial); armamento que ya ni siquiera podrá justificarse en función de una guerra posible (lo que constituiría una ofensa para los demás Estados de la Sociedad de las Naciones que comparten todos ellos la ideología pacifista), sino en función de una idea *ad hoc* de terrorismo universal.

El «terrorismo internacional» asumirá, en la ideología del globalismo pacífico internacional, el papel de justificación del desarrollo militar. En la Sociedad de las Naciones afectada por el humanismo pacifista ya no cabrá repetir el principio romano: «Si quieres la paz, prepárate para la guerra», porque este principio constituiría simplemente una descortés desconfianza de un Estado hacia los demás Estados. El principio ejercitado (aunque no esté representado) sería más bien el siguiente: «Si quieres la paz, prepárate contra las amenazas terroristas.» Por supuesto, esta preparación implica el desarrollo de las armas atómicas; a fin de cuentas, y eventualmente, el terrorismo podría estar organizado desde alguna de las Potencias miembros de la Cofradía universal.

2. *China, un ejemplo*

Tomemos como ejemplo a China. En el extenso informe difundido en diciembre de 2002 por la Oficina de Información del Consejo de Estado de la República Popular China, en el que se exponen las líneas generales de la defensa nacional de China para el bienio, pueden constatarse, del modo más preciso, estos caracteres de los que venimos hablando. Las autoridades chinas se preocupan de difundir este informe, por Internet, en las lenguas principales, por supuesto, también en español. Por consiguiente es evidente que los contenidos de este informe están calculados para dar una imagen adecuada de sus proyectos políticos y militares al resto de la Sociedad de las Naciones; sería inge-

nuo por tanto tomar estos informes al pie de la letra, como si revelasen sus *arcana Imperii*, más bien habría que interpretarlos como exposición de la imagen que un Imperio en acelerada formación quiere dar a los demás Estados, buscando principalmente tranquilizarles, e incluso sugerir la conveniencia de un desarme atómico, puesto que la guerra nuclear perjudicaría a un Estado tan compacto y poblado como China más que a cualquier otro Estado. El informe comienza con una proclamación pacifista y contiene una expresión de la esperanza en esa paz universal que a todos afecta, haciendo ver sutilmente que los problemas de China son también los problemas del mundo, y viceversa, es decir, que China está implicada en los problemas universales y en particular en los que afectan a Estados Unidos:

> El mundo quiere la paz, los pueblos desean la cooperación, los países aspiran a desarrollarse, y la sociedad necesita progresar: ésta es una corriente de la época que nadie puede obstruir. Ni el pueblo chino ni los otros pueblos quieren ver surgir nuevos conflictos armados, guerras frías y conmociones. Todos desean con vehemencia la paz, el desarrollo, la estabilidad, la seguridad, y la prosperidad del universo (...).

Pero enseguida, el Informe, después de haber ofrecido la impresión de un ambiente de Paz Perpetua, cree necesario volver a la realidad y constata la existencia de negras sombras:

> No obstante, van en aumento los factores de incertidumbre, que obstaculizan la paz y el desarrollo. El mundo está lejos de ser tranquilo. El viejo orden político y económico internacional, injusto e irracional, permanece sin cambios esenciales. El desarrollo de la economía mundial es muy desequilibrado, la disparidad Norte-Sur se ha ampliado aún más, los países en vías de desarrollo han obtenido muy pocos beneficios en el proceso de la globalización económica, y algunos corren el peligro de ser marginados. No se ha hecho realidad la democracia en las relaciones internacionales, y el hegemonismo y la política de fuerza han tomado nuevas formas de expresión (...).

Y una vez definida la situación global, el Informe hace ver la razón por la cual China asume sus responsabilidades: esta razón no es pro-

piamente el Género humano, sino la parte de la Humanidad que constituye la República Popular China constituida como Estado nación:

> La razón fundamental de China al definir su política de defensa nacional radica en los intereses estatales. Abarca, principalmente: la salvaguarda de la soberanía, la reunificación, la integridad territorial y la seguridad del Estado; continuar teniendo como tarea central la construcción económica y elevar constantemente el poderío integral nacional; persistir en el sistema socialista y mejorarlo; mantener y fomentar la seguridad y unidad sociales, y procurar un ambiente favorable y prolongado en el terreno internacional y regional. China utiliza todos los medios necesarios para salvaguardar los intereses del Estado. (...) El territorio jurisdiccional, las aguas del interior, y los mares y el espacio aéreo jurisdiccionales son sagrados e inviolables.

Por lo demás el Informe no parece creer en la suficiencia de sus declaraciones iniciales sobre la paz universal, como fundamento de su política; cree necesario precisar algo más los contenidos de este orden sobre el que asentar la paz:

> El ejército chino toma siempre como su guía el pensamiento militar de Mao Zedong, y el pensamiento de Deng Xiao ping para la construcción del ejército en el nuevo período histórico, implementa integralmente el importante pensamiento de la "triple representatividad", sigue con decisión el camino de construir una fuerza selecta con peculiaridades chinas, impulsa de manera activa la reforma en diferentes terrenos, se adapta a los cambios operados en el dominio militar internacional, se esfuerza por cumplir la doble tarea histórica de mecanización e informatización del ejército para hacer realidad así el desarrollo de su modernización quemando etapas.

El informe parece contemplar, con gran preocupación, las gigantescas proporciones que podría alcanzar el terrorismo internacional, a juzgar por los medios que pone en función de él:

> El Segundo Cuerpo de Artillería del EPL de China se formó el primero de julio de 1966. Está compuesto por las unidades de misiles nucleares estratégicos tierra-tierra, las unidades de misiles convencionales tácticos de batalla, y por sus correspondientes subunidades de servicio logístico. Las unidades de misiles nucleares estratégicos son una fuerza combativa principal de contraataque nuclear con determinada envergadura y capacidad de combate real, y son dirigidas directamente por la Comisión Militar Central de la República Popular China. Las unidades de misiles nucleares estratégicos están dotadas de sistemas de armamento con misiles nucleares estratégicos tierra-tierra. Su tarea principal consiste en contener el uso de armas nucleares contra China por parte del enemigo y efectuar eficaces contraataques autodefensivos, conforme a las órdenes del Comando General, en forma independiente o en coordinación con las unidades nucleares estratégicas de las demás fuerzas. Las unidades de misiles convencionales tácticos de batalla están equipadas con sistemas de armamento con misiles convencionales tácticos de batalla, y asumen misiones de contraataque con fuego de misiles convencionales.

Y sin perjuicio de la confianza en la perspectiva de una paz y armonía universales de la que el informe parte, la República Popular China tiene buen cuidado en mantener un ejército nacional permanente:

> Según la Ley de Servicios Militares de la República Popular China, todo ciudadano de 18 a 35 años que cumpla con los requisitos necesarios para prestar servicios militares es reclutado por las organizaciones de la milicia para cumplir servicios de reserva, con excepción de los que son alistados en el ejército para servicios activos. Hay milicianos de reserva y milicianos en activo. Los soldados retirados de los servicios activos y los jóvenes que han pasado por ejercicios militares, menores de 28 años, así como los elegidos para estos ejercicios, están organizados como milicianos en activo. Los demás ciudadanos de 18 a 35 años de edad que cumplan con los requisitos del servicio militar son llamados y organizados como milicianos de reserva. (...)
>
> Gracias al desarrollo de los últimos decenios, China ya ha creado un sistema de industria para la defensa nacional con sectores especializados básicamente completos, y los medios de producción y de estudio científico y tecnológico necesarios; ha preparado y formado un contingente de personal cualificado en esta industria con un nivel técnico bastante alto y un estilo de trabajo

excelente, sentando las bases materiales y técnicas requeridas para estudiar y producir, por cuenta propia, armas y equipos. China posee, en la actualidad, 11 grupos empresariales en la industria bélica: Grupo Empresarial de la Industria Nuclear de China, Grupo Empresarial para el Desarrollo de la Industria Nuclear de China, Grupo Empresarial de Ciencia y Tecnología para la Navegación Espacial de China, Grupo Empresarial de la Industria de las Ciencias para la Navegación Espacial de China, Grupo Empresarial de la Industria para la Navegación Aérea de China n.º 1, Grupo Empresarial de la Industria de Navegación Aérea de China n.º 2, Grupo Empresarial de la Industria de Barcos y Buques de China, Grupo Empresarial de la Industria Pesada de Barcos y Buques de China, Grupo Empresarial de la Industria de Armas de China, Grupo Empresarial de Armas y Equipos de China, y Grupo Empresarial de Ciencia y Tecnología Electrónicas de China. (...)

La República Popular China, desde su visión del pacifismo armónico universal, parece mantenerse dentro del principio tradicional convenientemente actualizado: «Si quieres la paz, prepárate para combatir el terrorismo.»

3. *La naturaleza de la Paz*

Cuando la paz y el orden que se piden no van acompañados de una declaración positiva sobre el orden que se presupone, entonces estas declaraciones habrán de considerarse como proyectos de paz vanos (vacuos) o puramente poéticos. Con esto estamos diciendo que sólo podemos entender de modo positivo a quienes piden la paz, si descubrimos cuáles son las líneas del orden particular (como puede ser el orden cristiano, el orden occidental, el orden musulmán, el orden chino), desde el cual pide la paz. Líneas de un orden universal que ellos consideran esenciales (por ejemplo, la familia, la propiedad privada, el culto a Jesucristo o a Mahoma), como pertenecientes a la esencia del Género humano; por tanto, líneas que estarán ya dibujadas en lo fundamental de algún modo, sin perjuicio de que sean susceptibles de desarrollo y mejora.

Más en concreto, podríamos suponer que las líneas materiales del orden universal que parecen necesarias para el proyecto de una paz

universal, deben delimitar por lo menos estas dos figuras: la figura del Estado, y la figura del individuo personal. De otro modo: la condición de *ciudadano* y la condición de *persona humana*. Según esto la paz universal por la que se clama, o bien se entiende como una *paz política* o bien como una *paz ética*. Muchos quieren creer que estas dos ideas de paz, según sus contenidos, son perfectamente compatibles; pero el problema de fondo tiene que ver precisamente con esta supuesta compatibilidad.

Dice Amy Chua (*El mundo en llamas*, *op.cit.*, pág. 278): «cuando los estadounidenses piden la "democratización mundial" no quieren decir la democracia mundial. Para los estadounidenses, "democratización mundial" significa democracia para países individuales y en su interior [traduciríamos por nuestra parte la tesis de Amy Chua de este modo: significa democracia distributiva respecto de otros países, pero no democracia atributiva del Género humano]. Es decir, conciben un mundo en el que las dictaduras injustas y brutales sean sustituidas por dirigentes elegidos con libertad y justicia que representen a los ciudadanos. Pero los estadounidenses se imaginan, además, al timón de este mundo. Como el presidente Clinton predijo en su segundo discurso de investidura: "la mejor democracia del mundo dirigirá un mundo entero de democracia". En cambio, lo último que desearía la mayoría de los estadounidenses es una auténtica democracia mundial, en la que una mayoría de los países o ciudadanos del mundo determinara su destino político o económico. Es probable que la idea, por ejemplo, de que la Asamblea General de las Naciones Unidas, controlara las inversiones extranjeras de Estados Unidos no atrajera a la mayoría de los estadounidenses. Como las demás minorías dominantes del mercado, este país no confía en que la mayoría relativamente pobre, frustrada y odiada que los rodea actúe por fuerza del modo más conveniente para él».

§4. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL ÉTICO

1. *La paz y el orden*

«Pedir la paz», en general, sin más especificaciones no es pedir algo positivo. Es pedir el vacío, puesto que la paz, en cuanto fin de la guerra victoriosa, sólo puede venir especificada en función de un or-

den material determinado: *pax minoica, pax octaviana, pax cristiana, pax hispana, pax soviética, pax americana*... Pero las especificaciones de la paz no son compatibles entre sí. «Pedir la paz», en general, sólo puede tener el sentido negativo de pedir la cesación de la guerra, el alto el fuego, el armisticio.

La paz implica un orden, un orden material que ha sido conculcado por la guerra. Por ello, cuando decimos que la guerra tiene como fin la paz, lo que queremos significar es que la guerra tiene por objetivo, por parte de los contendientes, restablecer el orden perdido o quebrantado, ya sea por la imposición del orden del vencedor al vencido, ya sea por la creación de un nuevo orden resultante de la confluencia de los órdenes enfrentados. Muy pocas veces la paz se establece sobre el orden exclusivo del vencedor; de un modo u otro, el orden de los vencidos también actúa como componente, de mayor o menor peso, en el orden resultante.

¿Y qué es ese orden que la guerra conculca y la paz busca restablecer? Ante todo, al menos si mantenemos el punto de vista del materialismo, ese orden será un orden material, inmanente a la sociedad política en guerra, y no un orden formal que pueda recaer desde un exterior trascendente (teológico, por ejemplo) a esa sociedad política. El orden material es un *statu quo* determinado por los contenidos del dintorno de esa sociedad —territorios, poblaciones, tradiciones, infraestructuras, instituciones sociales y políticas, artísticas o religiosas, sus sujetos corpóreos, estrategias de clases sociales, etc.— y por la disposición de las sociedades políticas o prepolíticas que constituyen el entorno de la sociedad de referencia.

La línea de frontera entre el dintorno y el entorno de los que hablamos son múltiples. De otro modo, los contornos que separan los dintornos de referencia, de sus entornos, son múltiples y no se superponen siempre entre sí. El orden de una sociedad política no tiene siempre un contorno nítidamente establecido con las sociedades de su entorno en todo lo que concierne a estructuras familiares (monogamia, poligamia...), al nivel del desarrollo tecnológico, al idioma, a la normativa jurídica, o religiosa, a instituciones artísticas, económicas o científicas. Las determinaciones inmanentes del orden material desbordan, por tanto, los contornos políticos de la sociedad de referencia. Tampoco la estructura política de esa sociedad agota la integridad de sus contenidos materiales. Dicho de otro modo: no existe en la realidad un «Estado totalitario». Lo que es tanto como decir que el orden

material, nacional o internacional, no depende exclusivamente del control de los Estados.

La paz implica el orden; pero el orden no implica siempre la paz, sino también, a veces, la guerra. Nos importa, en consecuencia, ante todo, delimitar qué contenidos materiales del orden tienen que ver directamente con la guerra; pues aunque la guerra puede tener que ver prácticamente con todos los contenidos materiales del orden, sin embargo hay muchos de estos contenidos que, por sí mismos, no tienen que ver con la guerra (lo que no quiere decir que ésta no llegue a afectarles con mayor o menor profundidad). Tal ocurre con la ciencia. Las Matemáticas, por ejemplo, no tienen en principio nada que ver con la guerra; y no porque ellas sean «pacíficas» por naturaleza, sino porque tampoco son belicosas (como tampoco son verdes o amarillas); lo que no quiere decir que la guerra no tenga mucho que ver con las Matemáticas. Y otro tanto diríamos de la Mecánica, de la Física o de la Biología. No podemos decir, en cambio, lo mismo del Arte («a los chinos toda la música occidental les suena a marchas militares»), de la religión (la Yihad, o la Guerra Santa) o del Derecho.

Distinguiremos, por tanto, en el orden material de referencia, dos «clases» de contenidos: la clase de los contenidos que por sí mismos no mantienen relaciones propias con la guerra (aunque ésta sí los mantenga con ellos), y la clase de los contenidos materiales que sí mantienen relaciones propias con la guerra (y, por supuesto, también la guerra con ellos). Nos referiremos, en consecuencia, a la primera clase citada de contenidos materiales del orden, como clase de los contenidos materiales del orden bélicamente implicados; y no porque estos contenidos «busquen la guerra» sino porque ellos, aun sin buscarla, la encuentran (o les sale al paso). Supondremos que el teorema de Pitágoras, que es sin duda uno de los contenidos más firmes del orden material de una civilización constituida, no interviene formalmente en el proceso de la guerra, ni para aceptarla ni para rechazarla; otra cosa es que en la batalla, los artilleros tengan que utilizar el teorema de Pitágoras en sus cálculos de tiro. Pero no por ello puede decirse que la teoría «intervenga» en la guerra; son los artilleros quienes intervienen en ella utilizando el teorema en contextos que él ni siquiera necesita para mantenerse como tal.

Ahora bien, la clase de los contenidos bélicamente implicados, que son también constitutivos de un orden material, se diversifican, a su vez, en dos tipos o líneas bien diferenciados; tipos o líneas que, aunque in-

separables, son disociables, y según una disociación que consideramos básica. Es la disociación entre una línea de orden político (el orden que afecta a la constitución material misma o sístasis de las sociedades políticas) y la línea del orden ético (el orden que afecta a la constitución de los sujetos corpóreos sin los cuales el orden político quedaría vaciado de contenido).

El orden político puede definirse, para estos efectos, como una situación de equilibrio dinámico o eutaxia de las partes formales de la sociedad política, organizada según una determinada constitución (no sólo jurídica, sino también social, económica, etc.). La paz, en su sentido político, podría definirse por referencia a este orden como la eutaxia de una sociedad política. Por ello, la paz, como atributo de un orden político, no dice, por sí misma, un universal bienestar («felicidad») o ausencia de violencia; por el contrario la paz política se mantiene sin perjuicio del malestar de los excluidos del orden, de los marginados, de los maltratados de la justicia, siempre que sus inquietudes no rebasen determinados valores críticos. La paz política tampoco dice ausencia de violencia: para el equilibrio eutáxico de una sociedad política es necesaria la incorporación de un código penal y la aplicación de este código no es posible sin violencia (sin cárceles, sin multas, sin penas, que sólo mediante la violencia pueden en general tener efectividad).

El orden ético puede definirse como la situación de equilibrio dinámico de los sujetos corpóreos en virtud de la cual ellos pueden seguir operando de acuerdo con las normas orientadas al fortalecimiento de su misma subjetividad corpórea. Es decir, a la firmeza de cada sujeto y a la generosidad de cada uno de ellos con los demás sujetos de su entorno práctico. Y así como el orden político es, en principio, particular para cada sociedad política, el orden ético es universal para todos los hombres y puede considerarse normalizado por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Los sujetos humanos, en cuanto forman parte de un orden ético, se denominan «hombres», en cuanto forman parte de un orden material político, se denominan «ciudadanos».

Ahora bien, afirmar que la paz implica el orden (un orden), ¿no es lo mismo que decir que la guerra no puede resultar de la inmanencia de ese orden? Así lo piensan quienes presuponen que la guerra sólo puede proceder del exterior del orden político, ya se entienda representado este exterior por la naturaleza de un animal que todavía no se ha transformado en hombre, ya se entienda este exterior como un principio agente maligno, satánico, capaz de corromper a la misma naturaleza humana. La creencia en el origen satánico de la guerra no es sólo una creencia de origen medieval. Se mantiene viva en nuestros días, en los fundamentalismos islámicos o cristianos que hablan de un modo u otro de un «eje del mal».

Pero la guerra no procede del exterior del orden político; no es un accidente o una contingencia suya. Procede del interior o de la inmanencia del orden político y es en este sentido como hemos interpretado, en la primera parte de este libro, la célebre sentencia de Von Clausewitz: «la guerra es una continuación de la política».

Pero la tesis de la inmanencia de la guerra al orden político no podría entenderse si este orden fuera pensado como un orden único, es decir, dotado de unicidad, un orden que se supusiera afectando a la universalidad del Género humano. No es extraño, en consecuencia, que quienes hablan como si estuvieran asentados en la plataforma del Género humano, atribuyéndole, además, un orden «natural o sobrenatural» que lo constituye como tal unidad, no puedan comprender siquiera la posibilidad de una guerra derivada de la misma inmanencia del Género humano, porque sólo podrán entender la guerra como derivada de un «desequilibrio» de ese orden universal que ya no podrá atribuirse a los hombres, en cuanto tales, sino a componentes animales («prehistóricos») o satánicos que actúan en ellos.

Pero este orden universal, constitutivo supuestamente de la unidad del Género humano, como sujeto de la historia, es sólo una entidad metafísica que la filosofía materialista no puede reconocer.

El orden material político no es universal y único, sino plural. Existen muchos órdenes materiales políticos y el orden político sólo existe de este modo, es decir, multiplicado en diferentes sociedades y modelos de sociedad. Pero como estos diversos órdenes materiales sólo existen coexistiendo (y de su coexistencia resultan ciertas morfologías esenciales a su cuerpo, principalmente, su capa cortical) podemos concluir que el orden material político es un sistema universal (internacional) de órdenes políticos específicos en situación de coexistencia, dada la finitud del Globo terráqueo.

Por consiguiente, la guerra, como conculcación del orden, tanto si procede del desequilibrio interno de una sociedad política dada, como si procede de una relación de coexistencia entre las sociedades políticas capaz de alterar el equilibrio o la paz, procederá siempre de la inmanencia del orden político.

Y si de un sistema de sociedades políticas, en coexistencia pacífica, puede surgir una guerra, será debido a que ese orden internacional es un orden de «segundo grado», un orden que está superpuesto a los órdenes de primer grado que definen la eutaxia de cada sociedad política. Y ocurre que estos órdenes considerados (en un comportamiento político) de «primer grado» no tienen por qué ser siempre, y en todo momento del transcurso histórico, compatibles entre sí. Desde este punto de vista, el concepto de la guerra se nos presenta como un concepto conjugado con el concepto de la paz. De la confrontación de dos órdenes materiales de primer grado, cada uno de los cuales se supone transcurriendo en una existencia pacífica, puede resultar la guerra, de la misma manera que del movimiento suave, regular y equilibrado (inercial) de dos cuerpos que se mueven incluso en la misma dirección, puede resultar un choque violento y catastrófico, si los sentidos de los movimientos eran contrarios (el choque oblicuo se puede producir de muchas maneras, si las direcciones de los movimientos no son paralelas).

No haría falta, por tanto, para que una guerra estalle, ir a buscarla; como hemos dicho, podemos simplemente encontrarla, o ser arrastrados a ella, cuando un orden político dado interfiera con el nuestro, o cuando nuestro propio orden se vea impulsado al influir sobre algún orden político exterior.

Por ello tampoco es adecuado introducir la disyunción entre «desear la guerra» o «aborrecerla», o bien la distinción entre «ser partidario de la paz» («¡sí a la paz!») o «ser partidario de la guerra». Porque el «¡sí a la guerra!» no equivale a «ser partidario» de ella. Puede ocurrir que nadie subjetivamente quiera la guerra y, sin embargo, tenga que aceptarla. Y no ya únicamente por imposición superior, sino sencillamente porque quiere mantener el orden pacífico con el cual se identifica y porque su prudencia política le inclina a afrontar la guerra como condición necesaria para que el orden pacífico en el que vive se mantenga.

Aceptar la guerra significa algunas veces estar dispuesto a resistir las amenazas de quienes pretenden imponernos otro orden, ya sea cuando esta amenaza se hace efectiva en la forma de una agresión real (y entonces aceptamos la guerra defensiva), ya sea cuando la amenaza se anuncia, con fecha más o menos próxima, pero cierta (y entonces aceptaremos la guerra preventiva). Pero las *guerras aceptadas* no son sólo las guerras defensivas o las preventivas (que derivan de la decisión a no someterse o plegarse al orden enemigo); también las guerras

ofensivas pueden ser aceptables por la prudencia política cuando se juzguen imprescindibles, o muy convenientes, al menos, para mantener nuestro propio orden pacífico. Acaso necesitamos disponer, para subsistir, de los recursos ajenos que se nos niegan; acaso necesitamos debilitar los efectos de la sombra que el orden ajeno proyecta sobre nuestro propio orden.

Tiene sentido decir, en principio, que una guerra es necesaria, si no en términos absolutos, sí para la subsistencia de un orden establecido; pero no tiene sentido decir que una guerra es justa o injusta. La guerra justa (o legal) es un concepto pseudofilosófico, resultado de una metáfora jurídica. Porque la guerra no puede ser nunca justa sin que por ello haya de ser injusta, como tampoco es injusto el tigre que devora la cebra, ni el terremoto que derriba una casa. Calificar una guerra de justa o injusta es simplemente un «error categorial». Tiene, en cambio, más sentido decir, aunque sea por metonimia, que la guerra es «sucia», y que todas las guerras lo son; es decir, que no hay guerras limpias, salvo acogerse a un concepto *ad hoc* de limpieza, en la que se excluyan las estratagemas, las trampas, las traiciones, y en las que sólo se admitan los combates de frente a frente, «a tiro limpio».

Las guerras no son justas o injustas, sino prudentes o imprudentes. Y el criterio de la prudencia política es siempre el mismo: la eutaxia de la sociedad política, del Estado, en función del orden por el que se rige, de la paz. Constatamos que, desde este punto de vista, se ecualizan las guerras defensivas y las ofensivas, las guerras de resistencia y las de prevención: en todos los casos las guerras tienen el mismo objetivo, la eutaxia del orden político, y el único límite que podemos poner a una guerra ofensiva será nuestra resistencia mediante otra guerra. Sólo cuando, en una coyuntura histórica determinada, las Potencias parezcan haber logrado establecer un equilibrio de fuerzas, en una región determinada, podrá aparecer la idea de la «guerra injusta», como una guerra capaz de subvertir el orden de segundo grado establecido; pero otra vez la «injusticia» que quepa atribuir a esa guerra se confundirá con «imprudencia». En cualquier caso, la guerra no es el mal radical, sencillamente porque la guerra puede ser un mal menor, e incluso puede ser considerada como buena, al menos para quien logre la victoria.

Por lo demás, es obvio que una guerra que aparece como necesaria, en función de la subsistencia de un orden, dejará de serlo cuando algunos o todos los posibles combatientes no estén dispuestos a reconocer como necesaria la subsistencia del orden en el que viven y del

que viven. Supuesto este desinterés, la guerra obviamente no se producirá. Porque nadie opondría resistencia, por ejemplo, a la invasión de una Potencia extranjera. La paz se abrirá ahora al precio del deshonor; pero esto no será argumento en contra de esta paz para quienes el honor o el patriotismo han sido ya previamente devaluados.

Y, aun en este caso, seguirá siendo cierto que la guerra habrá terminado por una paz que impone el orden del vencedor y destruye el orden del vencido (al margen de que éste mantenga o no el sentido del honor o del deshonor). O cuando se renuncia a toda guerra ofensiva, aun a costa de poner en peligro nuestro propio orden, o para decirlo de un modo más a la moda: «para poner en peligro nuestra propia identidad», si es que esta identidad u orden requiere la declaración de guerra (a título, por ejemplo, de prestación de ayuda a terceras Potencias, de salvaguarda de grupos o personas, incluso a título de «civilización»).

Por tanto, la cuestión que se encierra dentro de los debates sobre la justicia o la injusticia de la guerra la desplazaríamos al terreno del análisis de los motivos por los cuales puede retirarse la aceptación (o el apoyo) a una guerra que se considera necesaria para la subsistencia del orden de referencia. Y cabe distinguir dos tipos de motivos que pueden ponerse, por cierto, en correspondencia con los tipos de orden que venimos considerando, a saber, el que tiene que ver con el orden específico (a cada sociedad política, al orden político) y el que tiene que ver con el orden genérico (que se aproxima, hasta confundirse, con el orden ético).

En el primer tipo de motivos para no aceptar una guerra hay que incluir los motivos que tienen que ver con el orden específico, de carácter prudencial, incluso técnico, por así decirlo; en el segundo tipo de motivos para no aceptar la guerra (cualquiera que sea) incluimos todos aquellos motivos relacionados con el orden material genérico establecido por el orden ético.

Los motivos específicos que pueden pesar para no aceptar una guerra, y para pedir la paz, tienen que ver, sobre todo, con los efectos que la guerra podría desencadenar en el orden material de referencia. No se dirá «¡No a la Guerra!» en general, puesto que lo que se discute ahora es si esta guerra es necesaria, o al menos conveniente, *ex consequentis*, para la subsistencia del orden; por tanto, si es o no conveniente aceptarla, aunque sea como mal menor, y si el no aceptarla acarreará consecuencias perjudiciales y acaso irreversibles para nuestro propio orden (entre ellas la pérdida de aliados o la pérdida de prestigio internacional). Por ejemplo, en relación con la segunda guerra del Irak, el Gobierno español veía como muy conveniente y aun necesaria, en función de un orden presupuesto, la intervención de España junto con Estados Unidos y el Reino Unido, a fin de consolidar la alianza con las Potencias atlánticas y reafirmar un orden conjunto. Dentro del cual figuraba el objetivo de detener el terrorismo del régimen del Irak pero también el objetivo de controlar su petróleo, o, al menos, el de debilitar el control que sobre el petroleo irakí ejercía Francia, Alemania, Rusia y China (precisamente las Potencias que se opusieron a la guerra, invocando, por cierto, motivos esencialmente genéricos más que específicos). Conviene subrayar que los debates acerca de los motivos específicos para aceptar o rechazar una guerra no son debates por sí mismos filosóficos, sino de carácter técnico o prudencial.

En cambio los motivos genéricos para rechazar una guerra dejan ya de lado la cuestión de los efectos de la guerra (y por tanto, la cuestión de las causas específicas), porque ahora la argumentación tiene lugar más bien *ex principiis*. La guerra será rechazada («¡No a la Guerra!») por motivos fundamentalmente éticos. Motivos que, por su universalidad, suelen ser considerados más filosóficos: todas las guerras, se dice, son malas *a priori*, porque ponen en peligro la vida de los hombres o de integridad operatoria. Los argumentos de apoyo de los manifestantes por la paz, utilizados por «intelectuales y artistas», giraban todos ellos en torno a las imágenes fotográficas o televisadas de cuerpos sangrantes, o desgarrados; la guerra aparece aquí como el mal ético por excelencia, porque lejos de promover la fortaleza, en la vida personal, la aniquila con la mutilación o con la muerte.

El «¡No a la Guerra!» es ahora incondicional. Por ello, el «¡No a la Guerra!», por motivos éticos, no puede hacerse equivalente al «¡sí a la Paz!», por la sencilla razón de que aquel «no» está perfectamente determinado (aunque sea negativamente) mientras que el «sí» está intrínsecamente indeterminado, puesto que no se manifiesta cuál es el orden material asociado a la paz que se pide.

El «no» incondicional a la guerra, por motivos éticos, no debiera admitir ninguna excepción. Por ello es una inconsecuencia la «justificación ética» de las guerras defensivas. Es cierto que si alguien, amenazado de muerte, responde en «legítima defensa» de suerte tal que produce la muerte del agresor, obra éticamente; pero no ya porque su intención (o *finis operantis*) sea defenderse y no matar al otro (porque, de hecho, podemos suponer, en muchos casos que el *finis operis* de su respuesta está dirigido a matarlo), sino porque él está defendiendo su vida. Ahora

bien, al matar al otro su acción será siempre éticamente reprobable. En todo caso, a lo sumo, el balance de esa acción podrá considerarse como éticamente neutro, en tanto la acción se reduzca a sustituir una vida por la otra (sin que podamos dar mayor valor a una u otra vida). El verdadero «rendimiento» ético se produciría mediante una acción capaz de salvar a las dos vidas, acaso, por ejemplo, mediante la acción de «poner la otra mejilla». En cualquier caso, nos inclinamos a decir que la legítima defensa, en esta situación extrema, abre una situación de contradicción ética que no se resuelve en el «proceso de sustitución» de una vida por la otra (salvo que se presuponga que la vida del agredido vale más que la del agresor).

2. *Las posibilidades de una paz política en un mundo globalizado*

La paz política es la paz definida en función de los Estados, de la sociedad de los Estados. Pero si el orden internacional, mediante la Globalización, es capaz de alcanzar una Paz Perpetua, no lo será tanto en cuanto orden actualmente existente (que es el orden histórico que ha coexistido siempre con la guerra), sino en cuanto es un orden postestatal, tomando el «post» no ya en su sentido histórico estricto (el «post» del Género humano «posterior» a su distribución en Estados, supuesto que ellos sigan coexistiendo), sino en su sentido metahistórico (el «post» de un Género humano posterior a la existencia misma de los Estados, en un orden en el que no figuren ya los Estados, ni las armas de destrucción masiva).

En su sentido histórico estricto, el orden postestatal globalizado coincidiría con el orden internacional, con el orden de los Estados que, manteniendo las líneas fundamentales de su estructura, acuerdan una coexistencia pacífica mediante tratados internacionales, sometiéndoles a tribunales de justicia también internacionales.

Ésta es la Paz Perpetua que, como herencia del idealismo (el que aparece formulado en el escrito de Kant tantas veces citado), actúa en los proyectos de globalización oficial. La paz que la Globalización oficial insinúa es la paz diplomática, y equivale al mantenimiento de un orden o *statu quo* internacional, históricamente dado en el que la guerra hubiera sido conjurada para siempre mediante el desarme universal y el licenciamiento de los ejércitos permanentes.

Ahora bien, la posibilidad de esta paz global oficial, ¿no es meramente ideológica?, ¿en qué fundamentos basar el supuesto de una compatibilidad armónica permanente de los Estados en los que se encuentra en cada momento histórico distribuida políticamente la Humanidad? Es puro idealismo suponer que esta paz puede resultar del «consenso dialogado» de los Estados; porque el «orden internacional» no podrá ser, en ningún caso, sino el orden mantenido por las Potencias que pueden sostenerlo, las grandes Potencias. Convencionalmente se supone que la ONU es el organismo encargado de mantener el orden pacífico internacional. Pero, de hecho, la ONU carece de un ejército propio; los efectivos y los recursos de este ejército proceden íntegramente de los Estados socios. Y, cuando aparece un conflicto real entre dos Estados, los cascos azules y los funcionarios de la ONU prefieren retirarse si aparece un peligro efectivo «que ponga en peligro sus vidas» (como se retiraron del Irak, junto con la Cruz Roja, en octubre del 2003, cuando arreciaron los ataques de la resistencia o del terrorismo a sus sedes en Bagdad). En su lugar quedan las Potencias implicadas, que tienen intereses y capacidad para mantener el orden; un orden que será, obviamente, el suyo propio.

En cualquier caso, el conjunto de todas las Potencias no podría representar a la Humanidad globalizada, aunque efectivamente se lograse el desarme. Pues este desarme implicaría la destrucción de todas las bombas atómicas existentes y aun la destrucción de la posibilidad de reconstruirlas; lo que equivaldría a privar al Género humano de bombas atómicas, sin que se sepa quién tiene derecho a llevar a cabo esta privación. Aunque la destrucción del arsenal atómico de las grandes Potencias pudiera hacerse en nombre de la confianza mutua de cada Estado en los demás Estados globalizados, ¿cómo podría llevarse a efecto el desarme atómico en nombre del Género humano?

Sólo sería posible, de un modo racional, un desarme semejante, si pudieran descartarse científicamente, en el futuro, las posibles amenazas contra el Género humano procedentes de los «racionales extraterrestres», de los supuestos animales racionales no linneanos. Ahora bien, las grandes Potencias toman en serio (o dicen tomárselo en serio) tales amenazas. Lo que significa que, en el acto de mantener el armamento atómico, las Potencias nucleares están representando de algún modo a este Género humano (aunque se hayan autoatribuido esta representación), y no sólo a ellas mismas.

Por tanto, aun conseguido un consenso universal entre los Esta-

dos, nadie podría garantizar que en el futuro este consenso hubiera de mantenerse. Los Estados no son unidades fijas; su equilibrio es dinámico (cada Estado depende de recursos que proceden de otros) y puede romperse en algún momento, debido a crisis demográficas, de alimentación, económicas, o sencillamente, genéticas (como efecto de las eventuales manipulaciones futuras en el genoma humano).

En todo caso, la globalización política final conduciría a una situación postestatal en la cual los diversos Estados habrían de confundirse en una única entidad *supraestatal*, que pudiera ya autoconsiderarse con más títulos para representar al Género humano. Esta entidad *supraestatal* podría ser la que asumiera la responsabilidad del control de la bomba atómica; podría disponer de un «ejército global» que, por cierto, habría que considerar propiamente, desaparecidos los Estados, como una suerte de policía universal. Una policía universal con funciones agregadas de «cuerpo de bomberos universal» (o «sin fronteras»), de «cuerpo de médicos universal» (o «sin fronteras»), si se llevan al límite las funciones que, ya en nuestros días, los pacifistas de cada Estado procuran ir transfiriendo a sus ejércitos expedicionarios, a fin de legitimarlos, definiéndoles como «defensores de la paz».

Pero un tal proyecto de orden internacional supraestatal, por tanto aestatal, nos saca, hoy por hoy, de cualquier orden representable en términos prácticos positivos. El proyecto nos obliga a entrar, o bien en el terreno de las utopías religiosas, o bien en el de las utopías laicas, apolíticas o anarquistas.

No es que el orden apolítico de la Humanidad futura no pueda ser pensado especulativamente; no se trata de eso. De lo que se trata es de la cuestión práctica relativa a los métodos para alcanzar la extinción del Estado. Si el intervalo de transición necesario para una tal extinción conduce al caos, ¿cómo podríamos salir de ese caos sin el Estado?

Los que levantan la bandera de la paz teniendo a la vista este horizonte aestatal, sólo podrán alegar que ellos confían en la bondad del Género humano, en la bondad natural de los individuos, en su buena voluntad en el diálogo. Y con esto recaemos otra vez en un entendimiento de la paz circunscrito al sentido de la paz ética.

3. Las perspectivas de una paz ética en un mundo globalizado

La paz ética es la paz tal como es propuesta o representada por quienes se apoyan en la buena voluntad de los hombres; una paz que requiere establecer un orden (universal) en el que sea posible llevar a cabo, desde luego, la provisión de medios para que los individuos humanos, los sujetos corpóreos, estén preservados de toda amenaza y tengan garantizados sus alimentos, y en general sus necesidades. Y, en especial, los medios adecuados para mantener una tranquila convivencia que garantice su libertad. En suma, esta paz presupone dado un orden internacional «sostenible» cuyas líneas maestras se consideran definidas por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

Pero esa paz universal, que se pide en nombre de los Derechos Humanos, no puede ir más allá de la paz negativa de quienes piden el «¡No a la Guerra!» en nombre de una paz ética.

Ahora bien, los Derechos Humanos y la ética en general no pueden convertirse en el contenido de una paz universal positiva. La razón filosófica fundamental es ésta: el individuo, el sujeto corpóreo, tomado como sujeto de los Derechos Humanos, está definido, en el artículo segundo de la Declaración, como un sujeto abstracto, sin etnia, sin lengua, sin sexo, sin cultura, sin religión... Dicho de otro modo, el sujeto de los Derechos Humanos, el «átomo racional de la democracia», no existe previamente a las etnias, a las lenguas, a los sexos, a las culturas, a las religiones, a los Estados históricos. Es un sujeto abstracto, metafísico y espiritual, porque no es sólo el sujeto político, resultante de la «holización» republicana de 1789, sino el sujeto del idealismo, el sujeto de los agustinianos, el sujeto de los cartesianos del *cogito* y el de los kantianos del *imperativo categórico*.

Para que ese sujeto individual pueda tratarse como una entidad positiva debe estar ya conformado por una etnia, por una Nación política, por una cultura, por una lengua dotada de pronombres personales, por un Estado. Y es de aquí de donde derivan los problemas que en vano tienden a suponerse borrados partiendo de ese sujeto abstracto. En el momento en el cual desprendemos a los individuos reales de todas las determinaciones que los conforman, el orden ético universal basado en tales sujetos metafísicos disuelve todo el orden real histórico del Género humano. Porque en el Género humano, el orden del *zoon koinonikon* es inseparable del orden del *zoon politikon*.

Pero la perspectiva ética se mantiene en un plano en el cual se hace imposible intervenir en las realidades políticas, que tienen su propia dialéctica. Por ello «pedir la paz», en general o en abstracto, por mucha fuerza que se ponga en el grito, no tiene más alcance que el que pueda tener «pedir la libertad», en general o en abstracto. Pedir la libertad, en general, sólo adquiere algún sentido en el terreno negativo de la *libertad-de*, y aun para ello hay que sobreenteder también algún parámetro: la censura, la cárcel, la frontera, el matrimonio. Pero la *libertad-de* solamente alcanza su sentido positivo a través del ejercicio de la *libertad-para*, que presupone la potencia o capacidad de quien ha sido liberado de sus cadenas para hacer algo, bueno o malo, mejor o peor. A quien pide, en general, lleno de entusiasmo adolescente, la libertad, habrá que preguntarle con Lenin: «¿libertad, para qué?». A quien pide, en general, lleno de entusiasmo ético, la paz, habrá también que preguntarle: «¿paz, para qué?», «¿para qué quieres la paz?».

Pero ésta es una pregunta que no puede responder nadie hasta que no declare en qué especie de paz está pensando; porque las especies de paz son muy diversas e incompatibles entre sí.

Por ello quien pide la paz sin especificación alguna no está pensando en una paz positiva, no está sencillamente pensando «en positivo», está hablando en hueco, en negativo.

¿Y a qué metodología podríamos, en todo caso, acudir a fin de lograr esta paz ética universal? ¿Sería suficiente, para «echarla a andar», predicar la paz con la paz, con el ejemplo o con su imagen más extendida, a saber, el diálogo cortés y en voz baja, que algunos identifican con el «diálogo racional» habermasiano? ¿Sería necesaria y suficiente una continuada acción voluntarista de naturaleza ética que pidiese sin más la paz negativa, una acción sistemática que fuera capaz de llevar al ánimo de los hombres el simple rechazo «técnico» de las armas, de la violencia, que fuera capaz de lograr que cualquier especie de conflicto se planteara o se resolviese por la vía pacífica del diálogo?

Entre los mecanismos para conseguir esta disposición de ánimo no sólo habría que contar con la acción pedagógica de las escuelas, de los profesores de ética y de los medios de comunicación, sino también de los grandes dirigentes espirituales (el Papa de Roma, el Dalai Lama), sin descartar los procedimientos farmacológicos (alimentación vegetariana, dicen algunos, sustancias tranquilizantes añadidas a la dieta y dispensadas gratuitamente por organismos internacionales), o también, terapia de la conducta accesible a las masas por medio de la televisión o del sexo («hagamos el amor y no la guerra»).

Esta metodología no sería suficiente. Porque el género de orden pacífico que esta metodología podría reflejar e insinuar tendría que incorporar las condiciones que una tal metodología necesita para funcionar. Y entonces la paz reflejada en esta metodología en ejercicio resultaría ser, no ya imposible o utópica, sino indeseable, por no decir repugnante.

En efecto, esta metodología tendría que comenzar por dejar de lado todos los intereses, convicciones, situaciones, opiniones del prójimo interlocutor, cuya mera declaración pudiese amenazar la interrupción del diálogo pacífico. Tendría que relegar a un segundo plano, con el espíritu de la tolerancia infinita, las prácticas políticas y sociales propias del interlocutor, sus tablas de valores correspondientes, y los fundamentos religiosos, mitológicos o metafísicos en los que las apoya, si es que llega el caso. Todo esto debería ser puesto entre paréntesis, porque todo esto daría igual si lo importante fuera que el diálogo continúe; es decir, que continúe el «mutuo disfrute» de nuestra buena voluntad en el apacible intercambio de juegos, actos y opiniones cuyos contenidos habrán tenido que ser puestos, prudentemente, entre paréntesis. Dará igual que el otro me revele, con convicción, una inminente catástrofe apocalíptica que le ha sido manifestada, que me muestre apasionadamente, si es vasco, la historia mitológica de su pueblo, tal como a él se la han enseñado en una *ikastola* secesionista, o que declare su preferencia por valores irrenunciables de una tabla que es incompatible con la mía propia (valores que pueden ir desde la apreciación de la orgía-latría, al pop rock, o al LSD, hasta la neutralización de los caracteres sexuales secundarios diferenciales entre varones y mujeres, o a la condenación de los trabajos que manchan las manos). Todos estos contenidos habrían de ser evacuados, habría que ponerlos entre paréntesis porque lo importante es seguir hablando y conviviendo, aunque no se sepa en torno a qué.

Una tal abstracción de contenidos vaciaría toda convivencia y en particular todo diálogo posible, convirtiéndolo en un proceso de hablar por hablar con la única preocupación de no herir la susceptibilidad del otro. Por tanto, despreciando enteramente lo que el otro dice, puesto que lo que al parecer sólo importa es que él siga diciendo, sea lo que sea. La evacuación de los contenidos llevará a imaginar la paz como el orden de una sociedad que estuviese formada por personas

tan tolerantes o respetuosas con la vida de los demás, que tendrían que desinteresarse, como si fuera un tabú, por todo aquello que pudiera comprometer el disfrute intersubjetivo de esa «convivencia dialógica», erigida en valor supremo.

Ahora bien, para que esta «metodología pacífica» hacia un «orden pacífico y perpetuo» pudiera mantenerse de un modo sostenible, sería preciso también que los pacíficos dialogantes dispusieran, entre otras cosas, de alimentos suficientes para obtener la energía necesaria que les permita seguir hablando, aunque sea en voz baja. ¿Y quién produciría los alimentos y todo lo que con ellos se relaciona? ¿Serían los mismos productores de alimentos —pobres o ricos, negros, blancos o amarillos, musulmanes, budistas o cristianos— quienes podrían alcanzar, de un modo sostenido, este tipo de convivencia ética, de diálogo racional? Dicho de otro modo: si la convivencia pacífica y el diálogo pacífico entre individuos puede mantenerse es porque estos individuos tienen ya resuelta, ante todo, la alimentación; en general, su bienestar. Pero con esto pedimos el principio de lo que pretendía conseguir esta metodología pacífica de la Paz Perpetua. No habríamos avanzado un milímetro en nuestro camino hacia el orden pacífico de naturaleza ética.

Y si la segregación de los individuos de sus componentes sociales y culturales se llevase a cabo no por vía meramente verbal o conductual, sino por vía fisiológica —interviniendo, por ejemplo, en el código genético de los individuos hasta alterar sus morfologías anatómicas, mezclando sus genes con los de sus hermanos los póngidos, interconectando sus cerebros en una red universal mediante implantaciones de calculadoras radiantes intercerebrales, capaces de conseguir una mayor intercomunicación y felicidad— entonces el orden ético desbordaría enteramente los contenidos que hoy entendemos como esenciales al Género humano. Todo esto es ciencia ficción; pero lo que interesa subrayar es que si ponemos límites a las posiblidades de transformación de los hombres individuales (y con ella a la propia racionalidad operativa de los sujetos corpóreos), ya no lo haremos tanto en nombre de la ética individual, que se supondrá brotando de una conciencia pura, cuanto en nombre de una determinada morfología del sujeto corpóreo individual, que implica necesariamente un «nosotros» que, a su vez, está conformado por un orden étnico, cultural, histórico y también político muy preciso (como pueda serlo, por ejemplo, la política de la democracia).

La paz universal no está garantizada por una paz política democrática que, hoy por hoy, constituye sólo una débil retícula que cubre a mucho menos de la mitad del Género humano, y no de un modo integral. La paz diplomática, en cuando paz negativa, es sólo cesación de la guerra; es una paz que puede ser muy larga, que puede durar décadas y aun siglos. Pero nadie puede garantizar, salvo retórica y diplomáticamente, que ella haya secado completamente las raíces de la guerra.

No se trata de esperar la guerra, menos aún de desearla. Se trata de tenerla presente como una posibilidad nunca cerrada, de vigilarla y de estar dispuestos a aceptarla, si ella fuera necesaria, incluso por encima del mal ético que ella comporta.

La paz universal no está garantizada por la paz ética fundada en un orden que sólo tuviese en cuenta la felicidad de los individuos, o el bien de los «átomos racionales» de buena voluntad. ¿Cómo definir esta buena voluntad cuando los individuos están necesariamente inmersos en órdenes que los envuelven y que son incompatibles entre sí? Tan sólo en el supuesto de que el individuo humano estuviese ya eternamente consolidado dentro de un Género humano que estuviera a su servicio; un Género humano que, a su vez, habría que suponer ya conformado y controlado plenamente a través de la ciencia, tal como la concibe el fundamentalismo científico.

Sólo desde este fundamentalismo, cada vez más arraigado en nuestros días, podrá decirse que la Humanidad es ya dueña de sus propios destinos, que es posible asignar a los individuos humanos, como destino propio, el dominio y disfrute que todos los bienes que la Naturaleza y la Historia vayan proporcionando. Pero este destino, así como los bienes naturales o históricos que él pueda depararnos, no son nada permanente en cuanto a su contenido; son pura ficción. No hay tal destino, ni para los individuos ni para el Género humano. Ningún científico, ningún profeta, ningún filósofo, puede saber nada acerca del destino del hombre, ni siquiera si éste tiene alguno, tomado en general.

Por ello, el bien ético, como ideal, es un supuesto vacío para cualquier plan o programa para el futuro. Por ello, apoyarse en el bien ético como única plataforma para pedir la paz es casi siempre causa de mayores males. El bien ético es un objetivo importante dentro de cualquier plan o programa político que ya esté dado, pero no es el fundamento en el que poder apoyar cualquier plan o programa no estrictamente ético, pero al margen del cual la ética sería imposible.

Pero hay más: el punto de vista ético, no sólo no garantiza la paz; puede conducir a mayores males, incluso éticos, que los que se derivarían de una guerra.

La ola de pacifismo ético que invadió el laborismo británico de «entreguerras» y que se hinchaba en el horizonte dibujado desde el principio del respeto y no injerencia de cada Estado en los demás (en la práctica del «autismo nacional»), habría conducido, según algunos, a la Segunda Guerra Mundial, al hacer posible el rearme de Alemania. Todavía en 1934 Attle atacó un proyecto de incremento insignificante del presupuesto militar diciendo: «nosotros, por nuestra parte, estamos por el desarme total, porque somos realistas». (Acaso lo que Attle quería decir era esto: «debemos transigir con el rearme de Alemania para lograr frenar a Stalin»; es decir, ni siquiera estaría inspirado por un idealismo ético, por el *honor*, del que habla Tucídides, como piensa Kagan; lo que movería, según esto, a los laboristas eran legítimos intereses políticos y simplemente ellos habrían padecido un error de cálculo). Y en 1938, cuando Hitler invadió Checoslovaquia, tanto Attle como Churchill ya vieron y expresaron el verdadero significado de Munich, como no lo hicieron la mayoría de sus contemporáneos, pero justo es señalar que cada uno había contribuido a provocar la debacle. Churchill, cuando destruyó con dureza las defensas británicas en 1920, y Attle, cuando él y su partido presionaron insistentemente para que se efectuara el desarme.

Para referirnos a los hechos más recientes, a las manifestaciones pacifistas del 2003, con ocasión de la Guerra del Irak, y utilizando la palabras de Gustavo Perednik (en su contribución en «La paz, los judíos y la guerra», *El Catoblepas*, núm. 18, agosto de 2003 [*http://www.nodulo.org/ec/2003/n018p05.htm*]), recordaremos como el «embotamiento social» (político) podía conducir a una suerte de «autismo ético» (sin olvidar el propio «autismo político») que no brota del «interior de las conciencias», sino de causas exteriores bien definidas. «En el libro de Robert Gellately, recién traducido al castellano como *No sólo Hitler*, se demuestra que, a diferencia de lo que se tenía por sabido, los alemanes estaban muy informados de las masacres nazis, pero habían sido sometidos a una tarea propagandística que los paralizaba para toda reacción medianamente humana.»

Algo similar ocurría, dice Perednik, con el autismo de los pacifistas pro-Sadam. Han sido automatizados por los estribillos de quienes bajo la hipocresía del pacifismo enarbolan las banderas de regímenes genocidas y odiosos. Francia, que le había construido el reactor nuclear a Sadam, vetó en la ONU que se revisara el caso irakí, *bajo ninguna circunstancia*. Cuando el régimen de Bagdad percibió que estaría protegido por la ONU y cuando la ONU ya no podía ser un instrumento de presión sobre Sadam, la guerra se hizo inevitable. Así lo sintetizó Tony Blair frente al Parlamento británico: si no hubiera sido por el veto francés, quizá la invasión de Irak se podría haber evitado. Los pacifistas tenían una buena parte en la responsabilidad de la guerra.

El pacifismo, de fuente ética, prospera en los individuos (incluso en los individuos que militan en la oposición al Gobierno) cuando éstos se mantienen alejados del Gobierno, con la irresponsabilidad política que este alejamiento comporta. Cuando asumen la responsabilidad del Gobierno, del Estado, entonces tendrán que comprometerse, si llega el caso, con la guerra, a fin de mantener el orden que hace posible, que los pacifistas irresponsables, que claman contra Estados Unidos, sigan gritando por sus altavoces importados acaso de Estados Unidos, «¡No a la Guerra!». Y con frecuencia, los partidos de la oposición al Gobierno, que han tenido que comprometerse con la guerra necesaria, sumirán a la masa de los pacifistas, o incluso la impulsarán, no tanto para conseguir la paz, cuando para derribar al gobierno comprometido.

El bien ético, como razón última de la paz universal, es simple irresponsabilidad, infantilismo o mala fe, que se hace culpable de males mucho más graves de los que podrían derivarse de una guerra en marcha, debidamente atendida.

Antes que apelar a la ciencia o a la profecía, o a la filosofía metafísica, que se cree capaz de definir el destino del hombre, mediante la expresión de simples deseos de paz, hay que apelar a la prudencia política desde la sociedad en la vivimos. Porque la prudencia política va referida, ante todo, a las realidades del presente que tienen que ver con el Estado, y sólo se refiere al futuro cuando cree tener expedito el camino para pasar a él desde el presente.

Lo que ocurre es que sólo podemos saber si una decisión es más prudente que otra cuando ya hayamos traspasado el presente y podamos confrontar los resultados.

Final

La globalización como ideología apotropaica

La globalización es un fenómeno que, al menos en alguno de sus aspectos, puede ser observado en nuestros días por prácticamente la totalidad de los hombres.

Lo más característico de este fenómeno es la presencia, aparente al menos, de cualquier cosa que ocurre en un lugar en todos los demás lugares del Mundo, sobre todo a través de la televisión, pero no únicamente. El flujo de intercambio incesante de personas que viajan, sobre todo como turistas, de unos países a otros, intercambio especialmente visible en los aeropuertos cosmopolitas, en las grandes estaciones de ferrocarril, en las playas, en las autopistas; el chorro continuo de información disponible a través de prensa, paneles, sobre todo lo que tiene que ver con la bolsa, y con todo tipo de ofertas comerciales internacionales; la presencia, hasta en las ciudades y villas más pequeñas, de inmigrantes que vienen desde los sitios más lejanos a pedir trabajo, o la de cantantes y misioneros de religiones exóticas. Todo el mundo —miles de millones— siguen las Olimpiadas internacionales, las ligas de fútbol, los campeonatos de tenis o las carreras de fórmula uno; todo el mundo tiene algún amigo que es «bombero sin fronteras» o conoce a algún otro que lo tiene. Los grandes héroes del fútbol, de la moda, de la canción, del cine o de la televisión son universales: en todas las partes del mundo podemos ver las mismas imágenes, los mismos modelos de automóvil. Tenemos la impresión, en resumen —y a esta impresión podríamos reducir el *fenómeno* de la Globalización— de que estamos viviendo en un Mundo cosmopolita, en un *Globo común*, en el cual, si todavía no compartimos todas las cosas, compartimos, al menos intencionalmente, muchas y vemos cómo otros las disfrutan, efectivamente, casi todas.

Algunos dirán que el *fenómeno* de la Globalización, así descrito, no es una novedad absoluta sino, a lo sumo, sólo un grado más intenso de algo que ya venía ocurriendo desde hace 20, 30, 40 o 50 años. También entonces había televisión, y aviones, y turismo. Se añadiría, por tanto, que el llamado *fenómeno* de la Globalización es sólo un efecto de perspectiva, una especie de espejismo producido en las nuevas generaciones que se han incorporado a la Globalización. Hace 50, 40, 30 o 20 años, la interacción entre unas partes del Mundo y las demás se mantendría entre ciertas capas selectas de la sociedad; pero estas capas habrían ido ampliándose paulatinamente: millonarios antes, universitarios después, luego bachilleres y después empleados de tiendas de tejidos. Sin perjuicio de que las gentes sigan siendo fieles a sus tradiciones, fiestas, lenguas, amigos, de sus lugares respectivos, lo que habría ocurrido, es decir, lo que designamos con el nombre de *fenómeno* de la Globalización, sería que ahora ese mundo común visto como global, no es ya tanto «lo que vemos desde nuestro lugar», sino la plataforma «desde la cual vemos a nuestro lugar». En cualquier caso, el *fenómeno* de la Globalización, como novedad que se ha ido configurando en los últimos quince años, sería sólo un efecto de perspectiva, es decir, no tanto una absoluta novedad objetiva, sino un modo de ver lo que ya existía, aunque fuera en un grado menos intenso o brillante.

Y no hay por qué negar que el *fenómeno* de la Globalización haya surgido de la nada. Sus antecedentes son indiscutibles. Sin embargo, no es muy convincente que la novedad de este *fenómeno*, precisamente en cuanto fenómeno, pueda reducirse a un simple efecto de perspectiva propio de nuevas generaciones. A un mero «cambio de enfoque», determinado acaso por el mero incremento de los procesos antecedentes, hasta un punto tal en que ellos hubieran alcanzado la condición de una «masa crítica».

No es fácil contentarse con la apelación a esas «masas críticas», introducidas además *ad hoc* como causas del nuevo fenómeno o apariencia que suponemos casi todos están reconociendo. Menos aún, como explicación de la *Idea* de Globalización, gracias a la cual el *fenómeno*, supuesto que hubiera sido ya más o menos oscuramente percibido, no habría sido definido, delimitado como tal o interpretado —como ya hemos dicho, el *fenómeno* sólo se nos manifiesta como tal desde su *Idea*, la que se encierra en el *término nuevo* de «Globalización». La Idea de Globalización a través de la cual se delimita el nuevo *fenómeno*

—algunos dirán: se crea— es, en rigor, una *ideología de la Globalización*.

Esta ideología de la Globalización ha podido configurarse principalmente a través de los gestores de la «Globalización oficial»; pero lo cierto es que también ella ha configurado la «ideología de la antiglobalización», que es como un reflejo suyo, porque su luz está recibida de la Globalización oficial. *La ideología de la antiglobalización es la contrafigura de la ideología de la Globalización, y por eso la idea de la antiglobalización sigue siendo una ideología de la Globalización, aunque de signo opuesto*.

Pero cabría señalar un hecho nuevo —tal es la tesis de este libro— que acaso nos permitiría dar una explicación más profunda del *fenómeno* de la Globalización y de su ideología. Una explicación más precisa de lo que pueda ser la de aquellos que apelan a esa «masa crítica» producida por el incremento de algo que ya vendría de atrás, del cosmopolitismo.

Se trata del hecho de la caída de la Unión Soviética que se hizo ya plenamente visible poco antes del proceso mismo de su derrumbamiento —hemos citado el informe Gorbachov al Comité Central del PCUS de 1985— y que se consumó entre los años 1989 y 1991. La caída de la URSS determinó cambios realmente profundos en Europa, entre ellos, la reunificación alemana y la cristalización inmediata de la Unión Europea en el Tratado de Maastricht.

¿Y de qué modo esta cadena de hechos precisos —caída de la URSS y de todos sus países satélites, reunificación alemana, Unión Europea y, con ello, reconstrucción de los proyectos expansivos de EE.UU. en relación con China, principalmente— tuvieron una incidencia decisiva en la configuración del *fenómeno* de la Globalización?

No es fácil explicarlo. Aunque, sin duda, más difícil aún es negar la conexión de causa-efecto. Pero al menos podemos intentar establecer las conexiones a través de dos canales que se abrieron (o al menos se ensancharon) a raíz de la caída de la Unión Soviética, y que se complementan, o si se quiere, se realimentan: el *canal de los hechos* constitutivos de la novedad objetiva del fenómeno que la caída de la Unión Soviética había desencadenado, y el *canal de las ideologías* mediante las cuales fue interpretado el nuevo fenómeno.

El «canal de los hechos», abierto por la caída de la Unión Soviética y de sus efectos concatenados, y que habrían dado lugar a la novedad que apreciamos en el fenómeno, es el mismo canal que se abrió, de

hecho, al comercio internacional y que permitió su expansión hacia las inmensas áreas de la Tierra hasta entonces prácticamente cerradas por el telón de acero: expansión del mercado internacional, resurgimiento y ayuda del proceso de transformación de las sociedades comunistas a la economía de mercado y a la democracia, «globalización efectiva» en estos terrenos, porque antes esa globalización estaba objetivamente bloqueada por el telón de acero. El neoliberalismo se afirmó en toda su metodología: todo se hacía transparente. Los misterios escondidos tras el telón y trabajosamente escrutados por aviones espía de escaso rendimiento muchas veces, se revelaron por fin. Ahora se podía dar ya la vuelta al Globo por primera vez; habían caído las pantallas que hacían opaca una mitad de la Humanidad a la otra, a lo largo de la Guerra Fría. La amenaza comunista había cesado: quedaba China pero todavía como amenaza muy lejana.

El *canal ideológico* que se abrió fue todavía, si cabe, más importante para nosotros, pues este canal es el que dio lugar a la ideología de la Globalización. *Una ideología que, paradójicamente, si no entendemos mal, venía a ser la misma ideología de la Unión Soviética y de su proyecto de sociedad universal, internacional, «global», por medio del comunismo*, de la supresión de la propiedad privada, conducente a una Humanidad en la que todos los hombres quedarían fraternalmente unidos por los siglos de los siglos.

La ideología del *Comunismo*, que, apoyada por el gigantesco armamento militar soviético, había amenazado al «bloque occidental» durante casi setenta años, comenzaba a transformarse ahora en la ideología de la *Globalización*. Una vez derrumbado «el monstruo comunista», la guerra y la historia podrían darse por acabadas. La democracia parlamentaria, y el mercado pletórico universal, hacía posible ya una nueva sociedad mundial, una sociedad de hombres libres, emprendedores, y capaces de elevarse desde su miseria al estado del bienestar. La primera versión de esta ideología de la Globalización la formuló Fukuyama en la época del presidente Bush I.

Ahora bien, nos parece evidente que la ideología de la Globalización no puede explicarse simplemente como la *teoría* del supuesto hecho de una globalización efectiva. El hecho de la expansión del mercado y de la democracia tras la caída del telón está interpretado por la ideología de la globalización. Pero nos parece evidente que esta ideología desborda ampliamente los hechos, y en ningún caso se deduce de ellos. Sobre todo si se tiene en cuenta que la intercomunicación entre

los hombres, de carácter universal, es puramente aparente y que las distancias entre ellos, en medio de su aparente intercomuncación, son por lo menos tan grandes como lo eran antaño. En suma, la ideología de la Globalización no es una teoría científica de los hechos, sino una filosofía o, mejor aún, una ideología.

Y es ahora cuando podemos considerarnos ya en condiciones para plantear la pregunta decisiva: ¿Cuál es la función ideológica que habría que asignar a esa ideología de la Globalización, puesto que no le reconocemos la condición de una teoría científica (cuya intención fuera dar cuenta de los nuevos hechos consecutivos a la caída de la Unión Soviética)? Nuestra respuesta a esta pregunta puede exponerse brevemente en los términos que siguen:

En cuanto ideología, la «teoría» de la Globalización ha de canalizar una visión práctica del Mundo, que cristaliza los intereses de una sociedad en tanto se enfrenta con los intereses de otras sociedades o grupos sociales. Y sólo si podemos delimitar cuáles sean los intereses contra los que la Idea de Globalización se enfrenta, podremos entender esa ideología. Aquí se cumple plenamente la regla: sólo podemos entender un pensamiento (ideología) cuando sabemos contra quién va dirigido.

¿Contra quién se enfrenta la ideología de la Globalización o, si se prefiere, la Globalización como ideología (o, según muchos, como filosofía)?

Es fácil «caer en la trampa» —que nos dipuso el enfrentamiendo de los bloques durante la *Guerra Fría*— y concluir que la ideología de la Globalización es la respuesta del capitalismo victorioso contra el comunismo. Habría razones abundantes para argumentar en esta dirección: la Globalización aparece de hecho tras la caída de la URSS, al final de la Guerra Fría; por tanto, la ideología de la Globalización podría interpretarse como la ideología de los vencedores, contra el comunismo vencido. Pero nos equivocaríamos.

Y la prueba principal la encontramos en el mismo supuesto del que partimos: si la Idea de Globalización sustituye a la Idea de Comunismo, como proyecto de sociedad global universal, es porque puede sustituirla, es decir, porque comparte elementos comunes decisivos. En consecuencia, tanto la ideología de la Globalización, como la ideología del Comunismo, sin perjuicio de su oposicion profunda, compartirán una actitud común frente al mismo enemigo: *contraria sunt circa eadem*.

Desde luego, que el enemigo sea el mismo no impide que quienes con él se enfrentan «solidariamente» sean a la vez enemigos entre sí. Pero, supuesta esta oposición mutua, la común perspectiva de las ideas de Comunismo y de Globalización habría que buscarla en un nivel diferente de aquel en el que se enfrenta el Capitalismo con el Comunismo. Ahora bien: difícilmente cabe señalar un enemigo común al Capitalismo y al Comunismo distinto del Anarquismo, en su sentido más general. ¿Y qué puede representar el anarquismo en este contexto?

No exclusivamente aquello que se concreta en la teoría política, a saber, la negación del Estado, puesto que tanto el capitalismo globalizador como el comunismo tienen siempre en su horizonte la extinción del Estado. Durante la guerra fría, tanto el bloque capitalista como el bloque comunista tuvieron en frente ese peculiar «anarquismo de las naciones soberanas» que inspiró la Conferencia de Bandung y en ella se logró la «unida» de los países del «tercer mundo» por su «solidaridad» contra los países de los mundos primero y segundo (Estados Unidos, Francia, Unión Soviética): una unidad de solidaridad tan precaria que se rompió casi al día siguiente de constituirse. Y, en nuestros días, uno de los argumentos más veces esgrimido para conjurar los movimientos nacionalistas secesionistas (los vascos, los catalanes, los kurdos, los chechenos) es precisamente el de la Globalización: «¿No es absurdo —se dice— que los vascos, los catalanes, los kurdos o los chechenos, quieran separarse de las sociedades políticas de las que forman parte desde siglos, precisamente en la época de la Globalización?»

En el terreno práctico más inmediato, el capitalismo, que tiene que convivir, incluso en su forma más liberal, con las grandes concentraciones de obreros y empleados, capaces de atender a máquinas cada vez más gigantestas y automatizadas, es decir, que requiere el control jerárquico y la disciplina incompatibles con las iniciativas individuales o de grupo, vería en los movimientos anarquistas, ante todo, una resistencia a la disciplina impuesta desde arriba, derivada de la reinvindicación constante del derecho a las iniciativas individuales o de grupo. Eventualmente, también, vería en estos movimientos anarquistas, ante todo, la aversión al maquinismo (una aversión que podría considerarse como una herencia del antimaquinismo de Ned Lud y los luditas, que ya había sido aplastada en Inglaterra en 1813). Verá en los movimientos anarquistas su preferencia por los trabajos rurales y artesanos, frente al trabajo industrial, que favorece la separación entre el «trabajo manual» y el «trabajo intelectual».

Con frecuencia, desde el capitalismo en ascenso, se llamaría la atención sobre un Bakunin que, en alguna ocasión, deseaba ver una Europa con Petersburgo, París y Londres convertidos en un montón de ruinas; o del Bakunin que aconseja a Wagner, cuando proyectaba su tragedia sobre Jesús de Nazaret, que concibiera su música sobre este único pensamiento: «el tenor debe cantar: "¡matadlo!"; la soprano: "¡ahorcardo!", mientras que el bajo repetirá: "¡fuego, fuego!"».

Pero lo que el gran capitalismo industrial veía en el anarquismo era lo mismo que el socialismo marxista veía en él. Por ello, cabría afirmar, desde un punto de vista filosófico, que aquello que el gran capitalismo (no ya el «pequeño-burgués») y el socialismo marxista (y no el socialismo demócrata «pequeño-burgués») veían en el anarquismo (individualista, colectivista o nacionalista) era sobre todo la *negación del monismo* (en la forma de monismo del orden), es decir, su reivindicación de un pluralismo radical. Por tanto, el gran capitalismo industrial, como el socialismo marxista (sobre todo en su versión soviética), no podrían por menos de asumir alguna forma de concepción monista de la Naturaleza y de la Humanidad.

Por tanto, la confianza en una «ley» sobre el destino infalible que solía acogerse a la bandera del *Progreso*.

Si algo en común tienen por tanto, en el terreno filosófico, los anarquistas, tan diversos por lo demás entre sí; si algo de común tienen los anarquistas colectivistas (comunistas) que invocan a Bakunin o a Koprotkin, y los anarquistas individualistas que invocan a Read o a Stirner, es el pluralismo, en cuanto negación de todo monismo; por tanto, negación de toda confianza en un destino preestablecido en el Cosmos o en la Humanidad histórica, una confianza a partir de la cual pudiera fundarse una falsificación de la historia y de la sociedad orientada a marcar a los hombres los pasos que aún les faltan (como hacían los marxistas) para alcanzar el Estado final.

Todo lo que los hombres hagan de valor, habría de hacerse desde las inciativas particulares y plurales, y no desde unos planes preestablecidos por Dios, por la Naturaleza, por la Historia. La Humanidad es plural porque sus impulsos actúan desde las partes y no desde el todo. Otra cosa es que alguien pretenda identificarse con el Género humano. Entre los individuos libres, las iniciativas son independientes, otra cosa es que la solidaridad de unos individuos contra terceros, les lleve a respetarse mutuamente); pero también los grupos tienen iniciativas independientes, sobre todo las de las sociedades secretas,

como lo fue la Alianza de la Democracia Social que fundó Bakunin en 1868. El respeto mutuo o la ayuda mutua, o la solidaridad, no contradice el pluralismo, sino que lo presupone. Sólo porque se parte del supuesto de que los hombres son distintos e irreductibles tendría sentido predicar el respeto o la ayuda mutua o la solidaridad. Pero siempre desde el individualismo de los individuos y de los grupos.

El pluralismo anarquista aborrece, en resolución, todo cuanto tiene que ver con la planificación, tanto con la planificación capitalista —al margen de la cual la empresa capitalista es imposible— o con la planificación central propia de los planes quinquenales comunistas. La esponteneidad de las iniciativas anarquistas, a partir del reconocimiento de la libertad de cada individuo o grupo, sólo podrá ser moderada por el sentido de la solidaridad. Se diría que el anarquismo libertario vive en la evidencia de las distancias irreductibles entre los hombres y las culturas diferentes, aborrece toda planificación a largo plazo y prefiere vivir en un presente concreto, en el que el «contacto solidario» prevalezca sobre los abstractos objetivos del control de los capitales o de las instituciones futuras. El anarquismo libertario es, en suma, por su pluralismo, la negación del monismo. Del monismo propio de quien tiene que mantener el control de todas las variables del sistema en el que cree necesario intervenir.

La ideología del Comunismo, tal y como se desarrolló en el *Diamat* fue, desde luego, una ideología monista. El mismo materialismo dialéctico fue definido, una y otra vez, por los soviéticos como un monismo. El proyecto de una sociedad comunista en el «estado final» era también un proyecto monista, como monista era también el capitalismo. Esta afinidad fue captada, sin duda, aunque de un modo distorsionado, por quienes vieron en el Comunismo soviético una forma de *capitalismo*, un «capitalismo de Estado». Se diría que el comunismo soviético se aterrorizaba o se angustiaba al constatar la presencia en su seno de quienes pretendían ser irreductibles a todo plan y demostraban serlo. Una angustia comparable a la que la Iglesia católica sentía ante los endemoniados, ante los que se rebelaban contra Dios Padre, principio de todas las cosas. Por ello los inquisidores buscaban aniquilar las mismas fuentes de la rebelión, que seguía brotando en los contumaces, situados al lado de la hoguera, y en quienes vislumbraban aterrorizados un testimonio de la fuerza satánica que hacía temblar la omnipotencia divina. También los jueces, en los «procesos de Moscú», buscaban aniquilar la fuente de la rebelión heterodoxa de los procesados, a fin de conseguir una confe-

sión firmada. Y no sólo por motivos propagandísticos, sino porque buscaban realmente reabsorberlos, aun después de muertos, en la sociedad comunista, y esto sólo era posible si previamente se había producido su arrepentimiento: un arrepentimiento que ya no podía ser fingido porque nada podía esperar de él quien iba a ser fusilado a continuación de la expresión de su arrepentimiento.

Pero este mismo terror y angustia ante el pluralismo libertario debe ser experimentado por el capitalismo neoliberal: el capitalismo requiere disciplina jerárquica en el trabajo y en el mercado, comportamientos «racionales» entre compradores y vendedores: simplemente, confía en la armonía preestablecida entre ellos. El capitalismo, aunque parte (frente al socialismo) del reconocimiento de las iniciativas personales, necesita suponer que estas inciativas no conducen a un caos, sino que se coordinan en una unidad armónica, la propia de un «monismo del orden». La doctrina leibniziana de las mónadas, cuyos individuos, que siguen sus propios intereses, permanecen, sin embargo, sometidos a una armonía preestablecida, era ya la ideología característica del capitalismo clásico.

Concluimos: la ideología de la Globalización habría cristalizado en el proceso de conjurar el terror (o la angustia) a punto de desatarse ante la inminencia de un caos económico y social, consecutivo al derrumbamiento de la Unión Soviética y de la función de muro de contención que ésta ejercía contra cualquier tipo de caos social anarquista, urbano o tercermundista. El comunismo disciplinaba a los trabajadores, burócratas, profesores y empleados, siguiendo métodos que él mismo había tomado de la empresa capitalista. Pero el mismo comunismo, constituido en un bloque enfrentado al bloque occidental, había acabado constituyéndose como un recinto opaco, que frenaba la «voluntad monista» de control propia del capitalismo. Derrumbado el comunismo, las amenazas de un caos de clases sociales, pueblos, naciones, imperios, arrecia.

Admitir la posibilidad de una dispersión inmediata e irreductible del Género humano sería tanto como negar las premisas de racionalismo capitalista. Será necesario defenderse contra las amenazas incesantes de los grupos que van marginándose, en cascada, del orden común: de los grupos terroristas, de los libertarios, de los anarquistas.

La ideología de la Globalización se nos presenta, desde esta perspectiva, como un característico mito apotropaico destinado a proteger del terror que habrá de desencadenarse en quienes se dejan arrastrar

por la contemplación de un caos que empieza a entreverse por todos lados. Pero también la Globalización se nos presenta como un mito confortable, como una versión secular del mito de la comunión de los santos, o del mito que aún resuena en la *Novena Sinfonía* («abrazaos millones») convertido hoy en el himno de la Unión Europea. «A partir de ahora no habrá que temer ya a los abismos insondables entre los hombres, a las distancias infinitas entre los individuos, a diversidad de religiones o a las diferencias entre las culturas: todos vivimos en un mismo Globo, todos vivimos en una misma aldea, la aldea global.»

Por ello, «Globalización» es mucho más que una descripción de procesos tales como los de la deslocalización de empresas, el ajetreo turístico cosmopolita o la bolsa continua; la Globalización es también mucho más que una teoría científica. Es una ideología de defensa, una ideología destinada a guarecer a quienes la mantienen de la amenaza del caos que acecha continuamente en una sociedad planetaria, pero no por ello armónica. La Globalización es una ideología apotropaica.

La Globalización expresaría, en resolución, algo así como el anhelo de reconciliación universal de todos los hombres que viven separados, alienados, distantes, y cuya separación va cargándose de recelos mutuos y de odios crecientes, capaces de alimentar el volcán que bulle bajo nuestros pies. Pero gracias al mito de la globalización la tranquilidad, imprescindible para mantener el equilibrio necesario para el cuidado de nuestros negocios, puede ser recuperada. ¿Acaso no estamos ya incorporados a una Esfera única, a un Globo monista y confortable, capaz de dispensar a todos el Estado de bienestar? Mediante la Idea de la Globalización todos podremos considerarnos cobijados e intercomunicados en el ámbito de una suerte de Esfera eleática en cuyo ámbito ya no sea posible el caos. Por ello, sólo podrá entenderse que se dirigen contra la Globalización aquellos hombres que se mueven en el «eje del mal» y por ello deberán ser exterminados. Porque la Humanidad globalizada, bajo la dirección de Estados Unidos, es la misma expresión del bien sobre la Tierra: «Dios bendiga a América».

Apéndices

APÉNDICE I. *SPF: SÍNDROME DEL PACIFISMO FUNDAMENTALISTA* (ARTÍCULO PUBLICADO EN *EL CATOBLEPAS*, Nº 14, ABRIL DE 2003)

Una interpretación de las actitudes pacifistas desencadenadas por la guerra del Irak como un fenómeno social de carácter ético y no político, sin perjuicio de sus eventuales consecuencias políticas de menor cuantía.

1. Denominamos «Síndrome de Pacifismo Fundamentalista» al conjunto de fenómenos sociales que están teniendo lugar durante los primeros meses del año 2003 en curso, y en prácticamente todas las ciudades de los Estados de bienestar, y cuyo síntoma más relevante y notorio es un «clamor universal» expresado en forma de manifestaciones públicas masivas o localizadas (en recintos cerrados), procesiones, imágenes de televisión, etc., con ciudadanos que gritan: «¡No a la Guerra!, ¡Paz!», en el contexto de la invasión del Irak por los ejércitos anglonorteamericanos. (La fórmula «¡No a la Guerra!» tiene una intención eminentemente polémica —que muchas veces equivale a «¡No a Estados Unidos!» o «¡No al Gobierno de Aznar!»—; la fórmula «¡Paz!» tiene una intención desiderativa, y ella misma «pacífica» —mientras que la fórmula «¡No a la Guerra!» implica una intención polémica y aún belicista—.)

Hay también otras formas de expresar este clamor, otros síntomas del mismo síndrome, tales como pancartas, velas encendidas, sentadas, chapas, discursos, huelgas, pequeñas acampadas, ayunos. Pero el síntoma principal del clamor es el procesional-vociferante (muy pocas veces la procesión es silenciosa).

El síndrome que tratamos de describir no lo entendemos como una reacción generalizada, suscitada por motivos etológicos que habrían de

afectar a todos los vertebrados (como ocurre con el SGA, o «Síndrome General de Adaptación», de Hans Selye). Ni siquiera afecta a todos los hombres; tampoco a todos los hombres de las sociedades civilizadas. Como la civilización está siempre asociada a la Guerra, con todos los dolores y tragedias que ella comporta, se comprende que en casi todas las civilizaciones podamos encontrar un lugar en el que se da culto a la Paz. En Atenas se erigió un Templo a la Paz, Eirene, tras la victoria de Cimón sobre Artajerjes, en el año 466 a.C. El Senado romano instituyó, trece años antes de Cristo, el *Ara Pacis Augustae*, un altar elevado dentro de un recinto rectangular en el que cada año vestales y sacerdotes celebraban sacrificios votivos (en el célebre bajorrelieve que se conserva en los Uffizi de Florencia, vemos por cierto en procesión a Octavio Augusto —la *Pax Octaviana*— con escolta armada).

No sólo se ha celebrado y exaltado la Paz, alguna paz en concreto; incluso se ha interpretado con frecuencia alguna paz concreta como si fuera la paz perpetua, aunque no fuera universal. Por ejemplo, con el nombre de *Paz perpetua*, acordaron en 1516 los Cantones suizos una alianza con el Rey de Francia, Francisco I, que acabó en tiempos de la Gran Revolución.

Movilizaciones públicas en favor de la Paz han tenido lugar durante el siglo XX, ya en los años de la Primera Guerra Mundial (*¡Abajo las armas!*, de Carlos Liebknecht y Rosa de Luxemburgo, fusilados después por el gobierno socialdemócrata de Ebert y Noske), pero eran movilizaciones promovidas por grupos políticos muy definidos. Otra cosa fueron las movilizaciones por la Paz suscitadas a raíz de la Guerra del Vietnam (la Segunda Guerra Mundial, consecutiva al ataque nazi a Polonia, no desencadenó en cambio manifestaciones por la Paz). Manifestaciones que, sin perjuicio del espíritu hippy o afines, se prolongaron en los movimientos de 1968, en el Mayo francés, en México, en Praga, en Estados Unidos: «Haz el Amor y no la Guerra», y durante la Guerra Fría, con un marcado carácter antinorteamericano y anti-Otan. Después, desde 1999, los movimientos antiglobalización en Seattle, Barcelona, Génova, Porto Alegre, etc., también mantenían el *leitmotiv* de la Paz.

Pero nunca ha habido una serie de manifestaciones públicas en favor de la Paz y con el No a la Guerra, tan intensas, masivas, continuadas y extendidas por las más diversas ciudades del planeta como las que se están produciendo en los meses del invierno y primavera del año 2003. Se trata por sus características de un fenómeno nuevo, sin

perjuicio de los «brotes precursores», suscitado por la guerra del Irak, y que se hace presente durante algunas horas del día (a veces también al anochecer), y con gran riqueza de sintomatología, fija y variante.

El Síndrome se ha desencadenado como una especie de alergia social ante las imágenes relacionadas con los preparativos y desencadenamiento de la guerra de Irak, que ha hecho reaccionar a trabajadores sindicados y a sus líderes, a profesores universitarios y a los estudiantes, a monjitas, profesores de segunda enseñanza y colegiales, a una gran parte del clero, a concejales y al pueblo llano, a militantes o simpatizantes socialistas, comunistas y anarquistas, a amas de casa y a probos funcionarios, a periodistas, intelectuales y artistas. La secuencia de las manifestaciones del Síndrome obedecen a un automatismo característico, aunque no es específico de estas manifestaciones. Es el automatismo que caracteriza a ciertas reacciones sociales en las que intervienen periodistas e intelectuales, y que está muy bien captado y simbolizado en la película de Rob Marshall, *Chicago*: las consignas humanistas del «gran abogado» (que busca, por supuesto, su propio provecho) funcionan como las cuerdas a través de las cuales se mueven los periodistas como títeres que actúan en nombre de la buena causa en un gran guiñol, transmitiendo al pueblo ingenuo los mensajes más simplistas que ellos han hecho suyos, y que han sido calculados por el «gran abogado».

Los factores desencadenantes del SPF son muy heterogéneos y a veces incompatibles entre sí (como ocurre, por lo demás, con alergias de parecida sintomatología). Sin embargo, la heterogeneidad de las causas parece desdibujarse ante la homogeneidad de los efectos (de los fenómenos).

Por supuesto, el síndrome no es una especie única. Cabe citar especies diferentes del mismo género, por ejemplo los movimientos medievales de las Cruzadas, los movimientos milenaristas del siglo XVI (como el que dirigió *El Profeta*, Juan de Leyden) o el *¡Maura no!* en la España de principios del siglo XX.

La característica del síndrome que intentamos describir es la heterogeneidad de los sujetos afectados, heterogeneidad (de profesiones, edades, sexos, partidos políticos...) que no impide la canalización de todos sus sentimientos y pensamientos en un «pensamiento único» excluyente y simplista: ¡Paz!, !Paz!, ¡Paz!, ¡No a la Guerra!, ¡No a la Guerra!...

¿Y por qué hablar de síndrome, y no de expresión de deseos de buena voluntad? Por el modo en que se manifiestan estos deseos (que no siempre son de buena voluntad). El modo del automatismo simplifica-

do y colectivo a través de los cuales se canalizan las reacciones, que en principio podrían ser no patológicas. El automatismo toma la forma de una cruzada. Muchas veces decir *¡Paz!* o *¡No a la Guerra!* se ha convertido en una forma de saludo; la chapa *¡No a la Guerra!* que llevan prendida intelectuales, artistas y todo género de creadores, recuerda una especie de carné de identidad o detente, o simplemente una cruz o una media luna. Pero el automatismo, en el caso de los fenómenos sociales, es tanto más significativo y paradójico si se tiene en cuenta que todo fenómeno social necesita de símbolos, objetivos, formulaciones, ideologías, etc. que tienen que ver con la «conciencia» de los individuos, considerados libres, y, por tanto, con la incorporación «de buena fe» de estos individuos al proceso social. Pues aun cuando entre las causas del síndrome haya que hacer figurar muchas veces a agentes organizados muy definidos (comités de preparación y seguimiento de las manifestaciones, gabinetes de agitación y propaganda por internet, establecimiento de horarios y calendarios y su articulación internacional: nada de movimientos espontáneos), sin embargo el síndrome no se produciría sin esa «incorporación libre» de los individuos, y es aquí donde reside el síndrome y su misma «espontaneidad». De manera que aun cuando pueda afirmarse que los manifestantes han sido instigados como individuos a incorporarse a las manifestaciones sociales, sin embargo son totalmente responsables de su incorporación, y así lo proclaman ellos mismos cuando declaran enérgicamente, en las encuestas, que su participación en las manifestaciones se debe a una decisión íntima, tomada reflexivamente y «en conciencia». Los mismos instigadores, organizadores o ideólogos que puedan considerarse como factores causales del síndrome, apelan a la conciencia de los manifestantes. Y, en efecto, esta conciencia, aunque haya sido estimulada, por contagio o imitación (en el sentido de Gabriel Tarde), es conciencia individual propia y responsable: en esto reside su naturaleza fenoménica, su carácter ilusorio.

2. Pero sabemos, o damos por supuesto, que una conciencia práctica, por intensos que sean sus requerimientos, puede ser una falsa conciencia. La paradoja de la falsa conciencia es ésta: que cuanto más intensamente brille en ella la evidencia o la certeza práctica, más abstracta o errónea es, más falsa conciencia. Y esto incluso en los casos en los cuales el «consenso de las conciencias» sea prácticamente universal. Durante siglos y siglos los hombres tuvieron la evidencia de que ocupaban el centro del Mundo, y de que el Sol giraba en torno a la Tierra; pero esta evidencia era errónea, abstracta. Todavía en nuestros días la mayor parte de las «conciencias» sigue creyendo en su inmortalidad; la gente sigue hablando con sus muertos y les ofrece flores y oraciones en sus tumbas. Pero esta conciencia es ilusoria, y tan intensa, que cualquier argumento contra ella resbalará como resbala el agua de la lluvia ante una superficie impermeable. Y esto dicho sin perjuicio de reconocer el funcionalismo social y psicológico del culto a los muertos. Lo que se afirma es que este funcionalismo pasa por la ejercitación de una falsa conciencia, y que esta falsedad no queda suprimida por su funcionalismo, que es precisamente el que la entretiene.

Y hablando de la supervivencia de la conciencia, cabe suscitar una cuestión que está muy relacionada, aunque de modo muy especial, con el SPF. Es la cuestión de la diferencia en el modo de creer en esta inmortalidad por parte de quienes, en situación de guerra, se reconocen en la vecindad de la muerte. La diferencia tiene que ver con la distancia entre cristianos (o judíos) y musulmanes. Cristianos o judíos tratan siempre, cuando emprenden una acción peligrosa para su vida, de preservar esta vida, no ya tanto evitando el peligro de muerte, puesto que ello conduciría a la cobarde inhibición o deserción, sino no utilizando a ella misma como instrumento, preservándola en lo posible precisamente para poder seguir actuando personalmente. Por ello, un individuo cristiano, aunque sea el terrorista que pone una bomba, prepara la coartada respecto de los efectos que para su cuerpo esa bomba pueda tener: en ningún caso utilizará su propio cuerpo viviente como instrumento, inmolándolo, al estilo de los musulmanes palestinos o iraquíes (que, a la hora de la verdad, se inmolaron mucho menos de lo que se preveía). ¿Cómo no poner en relación estas diferencias de conducta con las respectivas creencias en la inmortalidad del alma? Los cristianos creen en la inmortalidad del alma vinculada al cuerpo (creen en la resurrección de la carne) y por ello vinculan su conciencia individual a su propia corporeidad. En cambio, en la tradición musulmana, la conciencia individual puede vivirse como si estuviese subsumida en la conciencia de algún principio superior, angélico o divino. Es bien sabido que en la tradición del pensamiento musulmán —Alkindi, Alfarabi, Avicena, todos ellos vivieron además en las proximidades del Éufrates— el Entendimiento Agente, principio del conocimiento racional humano, se identificaba con Dios o, al menos, con alguna de las Inteligencias que mueven las esferas celestes. Alfarabi, que vivió en Bagdad hace poco más de mil años, identificó al Arcángel Gabriel, el que reveló a Mahoma el Alcorán, con

el Entendimiento Agente. Contra este modo de entender el «mecanismo» de la razón, dentro de los planteamientos de Aristóteles, santo Tomás defendió, contra los «averroístas», la naturaleza individual del Entendimiento Agente (otra cuestión es la de si Averroes mantuvo efectivamente la tesis tradicional musulmana; lo que puede decirse, con Renan, es que las expresiones que utiliza en su comentario *Sobre el alma* de Aristóteles, incluso las que se contienen en el párrafo 125, no son todo lo claras que sería de desear). Y no es que la tradición cristiana se mantenga al margen de la creencia en los ángeles; es que, para los cristianos, el hombre, a través de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad, queda elevado, en la jerarquía universal, incluso por encima del primer coro angélico, y aun dispone de ángeles para su servicio (el más popular es el Ángel de la Guarda individual). ¿Quién se atrevería a subestimar el alcance de estas diferencias teológicas como índices de las diferencias sociales e históricas irreductibles entre las sociedades empapadas de cristianismo y las que están empapadas de islamismo?

3. Precisamente por atención a estas diferencias tenemos que comenzar circunscribiendo el SPF a las sociedades «occidentales», a las manifestaciones de España, Italia, Francia, Alemania, Portugal, Argentina, Australia y aun Estados Unidos. Puesto que es evidente que las manifestaciones masivas ¡Por la Paz! y ¡No a la Guerra! de Palestina, Irán, Pakistán, Egipto, Jordania o del propio Irak no son propiamente manifestaciones pacifistas, sino precisamente todo lo contrario: proclaman la Yihad, la Guerra Santa; no van dirigidas contra la Guerra, sino contra esta guerra que el imperialismo anglonorteamericano ha emprendido contra su pueblo. Es evidente que a pesar de la semejanza «fenotípica», debida en gran parte al contagio de algunos rasgos, la génesis de las manifestaciones islámicas no tiene que ver con la génesis del SPF de los pueblos occidentales. Diremos más: las manifestaciones islámicas contra esta guerra, que algunos estiman dirigida contra sus propias creencias, no plantean ningún enigma. ¿Qué otra cosa podría hacer un pueblo invadido y que, lejos de practicar el pacifismo hindú (al estilo de Gandhi), cree en el Arcángel San Gabriel, en Mahoma, en la Guerra Santa y está dispuesto, no sólo «a sufrir por sus creencias», sino también a inmolarse por ellas?

4. Lo que sí ofrece dificultades de explicación y de interpretación es el SPF constatado en las sociedades occidentales, acondicionadas como

Estados de bienestar, como Estados de derecho y como Democracias de mercado pletórico, resultantes de la evolución darwiniana de una selección natural o histórica que ha logrado, tras siglos y siglos de guerras continuadas, establecer el orden internacional de los vencedores que culminó, tras la Segunda Guerra Mundial, con la institución de la Organización de las Naciones Unidas.

Desde una perspectiva filosófica, el problema lo plantearíamos de este modo: ¿Cómo se ha llegado a la situación, que consideramos característica de SPF, según la cual el no a la guerra concreta del Irak se identifique, por parte de millones y millones de personas, con un no a la guerra en general y por tanto, con un sí a la Paz, a una paz perpetua universal y trascendental, que se justifica, al modo fundamentalista, en nombre de la Humanidad, es decir, con una exigencia que dice proceder de las mismas entrañas del *Género Humano*?

Lo característico, en efecto, de este SPF estribaría, cuanto a su objetivo, en la condenación de la guerra del Irak en nombre de la paz universal y perpetua (lo que no excluye una argumentación de corroboración contra la guerra concreta de Irak, que denuncia los intereses de los petroleros tejanos, por ejemplo, aunque esta argumentación figuró más bien en los pródromos del síndrome —¡No cambiar sangre por petróleo!—, fórmula sustituida por las consignas ¡No a la Guerra, Sí a la Paz!) y en cuanto a la forma de justificación de ese objetivo, en la manera axiomática, tautogórica, dogmática, de vivirlo. Son estas características las que necesitan explicación, puesto que aparecen en sociedades de tradición secular belicista: todas ellas tienen ejércitos permanentes, una gran parte de ellas disponen de bombas atómicas, y la mayoría están integradas en organizaciones militares internacionales tipo OTAN. Y en sociedades de una profunda tradición crítica contra todo tipo de evidencias axiomáticas o de revelaciones arcangélicas.

¿Representa el SPF el indicio de la cristalización de una «filosofía», de una «ideología» pacifista universal, de un pensamiento único de signo pacifista que entrañaría una concepción nueva, cuanto a la extensión y firmeza del consenso, del Género Humano, y por tanto de la Naturaleza y de la Cultura? ¿Estamos ante una revelación práctica nueva —con sus precedentes, sin duda— de la que habría que esperar cambios revolucionarios, aunque por vía pacífica, en todo lo que concierne a la transformación del Género humano? Algunos han hablado de una nueva conciencia práctica de la Humanidad, surgida en los albores del tercer milenio.

Sea. Pero quienes no creemos en revelaciones del espíritu de la época, ni menos aún en revelaciones del Arcángel San Gabriel, tenemos que plantear el problema de la génesis y rápida cristalización, al menos aparente, durante estos meses, de ese nuevo consenso universal en torno a la paz perpetua, en la medida en que es vivido precisamente como una evidencia inmediata e indiscutible, por todo aquel que cree representar los intereses mismos del Género Humano («me avergüenzo de la guerra, en cuanto hombre»). Hasta un punto tal se manifiesta esta evidencia inmediata como derivada de la conciencia misma de la Humanidad, que quien la posee —es decir, quién está afectado del SPF— no puede concebir siquiera la existencia de alguien que no la comparta. Quien declaró la guerra, quien no busca pararla de inmediato, quien colabora de algún modo con ella —Bush, Blair, Aznar— no podrá ser por tanto considerado propiamente como persona humana: será un asesino con el cual es indigno discutir; estará fuera de sí, será un demente o un loco. (El día 4 de abril tuve el honor de pronunciar en León la lección inaugural de un congreso de psiquiatras, asistentes sociales, etc., en torno al tema «Genio, Locura, Creatividad». Un periodista, ante una nube de cámaras y grabadoras, me preguntó, completamente en serio, si no había que pensar, en el contexto del Congreso, si el presidente Aznar no había enloquecido por su comportamiento en apoyo de Bush y Blair.) De hecho, quienes sufren el SPF no admiten siquiera que alguien argumente en su presencia, no ya «en favor de la guerra», sino simplemente tratando de entender las razones o motivos «antropológicos» del enemigo. Inmediatamente levantarán sus pancartas y estallarán en un griterío ensordecedor —¡Guerra no!— como hicieron algunos concejales de Cádiz o hacen los diputados de Izquierda Unida o del PSOE en cada sesión de control o de información en el Parlamento. Son estas sesiones las pruebas más contundentes contra la teoría habermasiana del diálogo. Tras cuatro o seis horas de debates intensos, las posiciones al final se mantienen sin moverse un milímetro. Pero las posiciones del fundamentalismo más intolerante son propias de los partidos de la oposición, sobre todo IU y PSOE, que comienzan descalificando por completo al gobierno del PP, sin entrar siquiera en sus argumentos, porque proceden iluminados por la evidencia de que todo aquel que simplemente tolera la guerra (tolera, de *tollere*) para evitar males mayores está ya militando en las filas del mal o de la demencia. No merece siquiera la pena ser rebatido. Sólo ser derribado.

«Nada puede hacerse ante un batallón de requetés recién comulgado», decía Indalecio Prieto durante la Guerra Civil española. Nada puede argumentarse ante una procesión de artistas, cristianos, comunistas, socialistas, estudiantes «recién comulgados» con la evidencia de la paz perpetua de la humanidad. Sólo puede esperarse a que la fase aguda del síndrome comience a calmarse, a que los manifestantes y los políticos dejen de gritar ¡Paremos la Guerra!, incluso después de la toma de Bagdad.

5. Pero algo puede hacerse cuando nos distanciamos un poco, aunque sea mirando desde el balcón de una gran ciudad a la procesión cuyos aullidos seguimos sin embargo escuchando y a la policromía de las corrientes de procesionarios que la componen.

Distinguimos ante todo corrientes de izquierdas definidas: en España, IU y PSOE, que van del brazo: pero también distinguimos corrientes que no quisieran ser definidas como de izquierda, sino que creen encontrarse más allá de esta distinción, como pudieran serlo las corrientes del «laicado» organizadas por párrocos católicos, que portan cirios semipascuales, por europeístas, por gentes del centro-derecha; aunque también podrían clasificarse como izquierdas extravagantes o divagantes, nutridas principalmente por los que a sí mismos se llaman artistas e intelectuales. Sin embargo todos ellos hablan como si fuesen «conciencias» inspiradas directa e inmediatamente por el mismo Género Humano que habría inspirado, hace ya unos años, en 1947, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

Por motivos taxonómicos obvios, y de la misma manera que pusimos aparte a los manifestantes musulmanes de Irán, de Palestina, de Pakistán, etc., contra la guerra en curso, pero en nombre de una Guerra Santa, tenemos que segregar, entre los manifestantes españoles, a aquellos que en las manifestaciones se comportan mediante actos agresivos propios de la *kale borroka*, estrechamente vinculados con los grupos que asaltan las sedes del PP con bombas caseras, pintadas o rotura de cristales. Hay que suponer que estos grupos, si no están compuestos de dementes exaltados próximos a las manadas de monos aulladores, no actúan afectados al SPF en nombre de la Paz, sino que se orientan por motivos de lucha que acaso tienen mucho que ver con la antigua acción directa de los anarquistas del siglo XIX y principios del XX, o con el terrorismo secesionista gallego, vasco o catalán del presente.

6. Las corrientes afectadas por el SPF se inspiran directamente en su evidencia práctica inmediata e intuitiva que les lleva al rechazo

incondicional de la guerra, en nombre de la paz. La nueva revelación no necesita mayores definiciones ni precisiones, ni las admite. Podrían decir los afectados: «Más vale sentir la Paz, y la aversión visceral a la Guerrá, que saber definirlas.» Pero esto no excluye que, de hecho, y sin perjuicio de ese sentimiento (quienes, a través del clero posconciliar, tomaron algún contacto con la filosofía alemana dirán: «sin perjuicio de esa vivencia de la paz»), las diferentes corrientes representen sus sentimientos (o sus vivencias) por medio de diferentes fórmulas ideológicas (filosóficas, teológicas o científicas). Por ejemplo:

Las corrientes de izquierdas definidas levantarán la pancarta de la igualdad, de la justicia o de la solidaridad: es la solidaridad con el pueblo iraquí, o con cualquier otro pueblo atacado que entre en nuestro campo visual (campo que queda a veces eclipsado por las urgencias del momento: Nigeria, el Congo, etc.), lo que desencadenará en ellos el SPF.

Las corrientes que tienen que ver con la Iglesia católica, con su Papa en vanguardia, hablarán en nombre del amor y de la fraternidad de todos los hombres (aunque con frecuencia, el término «solidaridad» vaya sustituyendo, entre los cristianos afectos al SPF, al término «caridad» —que suele ser rechazado enérgicamente— o «fraternidad» —acaso por influencia de la izquierda extravagante constituida por las ONGs cristianas y socialistas a la vez—).

Las corrientes que invocan el europeísmo, como un depósito de «valores históricos» capaces de enfrentarse a los «valores norteamericanos», hablarán en nombre de la racionalidad y de la civilización: la Guerra nos conduce, dirán, derecho a la Barbarie.

Los artistas e intelectuales, que generalmente se autodefinen como de izquierda, y aun como «vanguardia de la humanidad», hablarán de la Paz en nombre de la creatividad: la Creación exige la Paz, porque la Guerra destruye las salas de exposiciones, los auditorios, los estudios de cine y de televisión, los museos y aun los mismos caballetes de los pintores.

También hay grupos de ecologistas o de verdes que proclamarán su aborrecimiento a la guerra por el «impacto ambiental» que producen los misiles, los tanques reventados, los bosques en llamas.

Los juristas confiarán en la instauración de un Tribunal Internacional-Universal de Justicia cuyas sentencias puedan mantenerse por encima de los Estados. Es el ideal límite de la profesión: que el Poder

Judicial, es decir, el poder de jueces, abogados y legistas, sea no sólo independiente, sino superior al Poder Ejecutivo, a los poderes ejecutivos de todos los Estados del mundo.

7. Son precisamente estas envolturas ideológicas, tan diferentes entre sí, de la común «vivencia de la Paz», las que nos ponen sobre la pista de la necesidad de explicar los mecanismos a través de los cuales cristaliza el SPF.

Sencillamente es inadmisible que el SPF pueda ser explicado como expresión de una revelación directa procedente de una conciencia de la humanidad, a título de fuente, que, a través de diferentes cauces, se hace presente a las diversas corrientes que de ella emanan.

Habrá que explicar, por de pronto, la inflexión pacifista de las izquierdas definidas. La izquierda radical, la izquierda jacobina, sobre todo, la que instauró la serie de las generaciones de izquierda con la Gran Revolución, se abrió paso a través del terror y de la guillotina y, poco después, a través de las guerras napoleónicas. Pero, para volver a épocas más recientes, ¿no apoyó el partido socialdemócrata alemán la Primera Guerra Mundial, y dirigentes destacados suyos, como hemos dicho, fusilaron a los líderes que se oponían a la guerra? Y, ¿cómo los comunistas pueden olvidar que la Revolución de Octubre exigió el asalto al Palacio de Invierno, y los planes quinquenales de Stalin exigieron la muerte de millones de ciudadanos? ¿Cómo pueden olvidar en España las corrientes de izquierda que la Revolución de octubre de 1934 equivalía al principio de una guerra civil preventiva, ante la gran probabilidad de que el gobierno de Lerroux, que había dado entrada en el ejecutivo a tres diputados de la CEDA, diera un golpe de estado fascista al estilo Dollfuss? ¿Y cómo olvidar los proyectos del Partido Comunista de España, tras la Segunda Guerra Mundial, para organizar un ejército guerrillero capaz de derribar al régimen de Franco, supuestamente en agonía? ¿Y Cuba? ¿Y las guerras de liberación nacional de África o de América del Sur? El grado de conciencia de muchos manifestantes por la paz puede contrastarse advirtiendo, no sin vergüenza ajena, que muchas pancartas por la paz portadas por gentes de izquierda llevaban inscrita una imagen del Che Guevara.

Y la Iglesia Católica, al defender la Paz incondicional en nombre de Cristo, tendrá que explicarnos el versículo de Mateo 10,34: «Yo no he venido a traer la Paz sino la Guerra» (la *Vulgata* traducía «la Espada», lo que permitía a los exégetas ofrecer la ingeniosa hermenéutica:

«espada espiritual»). Y tendrá que explicar toda la tradición de las Cruzadas, la doctrina de la guerra justa, desde santo Tomás hasta Vitoria, y aun los artículos del Catecismo de Juan Pablo II, en los que se dice que «no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa mediante la fuerza militar» (2308-2309). Pero entonces, ¿quién es el Papa, hablando en nombre de un Dios inexistente (aunque el espíritu de tolerancia ni siquiera quiere entrar en este punto), para oponerse *a priori* a la decisión que debe suponerse fruto de la prudencia política de los gobiernos legítimos? Una decisión que, equivocada o no (en todo caso, la prudencia sólo prueba su verdad por sus resultados), el gobierno español ha creído imprescindible actuar en línea con Estados Unidos, Inglaterra y otros países, para mantener el orden internacional.

¿Y quién puede defender la Paz, en general, en nombre de Europa y de su supuesto racionalismo? Sólo quien toma a Kant y a su paz perpetua como símbolo de Europa. Pero, ¿dónde está el racionalismo de Kant, que intentó hacer revivir a las tres ilusiones trascendentales de la Razón especulativa —Alma, Mundo, Dios— realimentándolas con el voluntarismo de la Razón práctica y convirtiéndolas por tanto, de hecho, en tres gigantescas imposturas? ¿No son tan europeos como Kant el padre Vitoria, Hobbes o Hegel, o bien Spengler, Scheler, Schmitt, Ortega? Conviene recordar a los pacifistas algunas ideas del primero de todos ellos, a quien suelen invocar jueces y partes, a Francisco de Vitoria, presentado una y otra vez como el fundador del Derecho Internacional:

> En segundo lugar, digo que cuando es necesario para el fin de la victoria matar a los inocentes es lícito hacerlo, como el bombardear una ciudad para tomarla, aunque ello cause la muerte de inocentes, ya que estas muertes se siguen sin intento o *per accidens* [hoy decimos: como efectos colaterales]. De esto no puede dudarse, lo mismo que si se expugnara un castillo.
>
> Es lícito a los españoles comerciar con ellos [con los bárbaros, con los indios], pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata, u otras cosas en que ellos abundan [Vitoria no conocía el petróleo].
>
> Si tentados todos los modos, los españoles no pueden conseguir su seguridad entre los bárbaros si no ocupando sus ciudades y sometiéndolas, pueden lícitamente hacerlo.

(Ninguno de estos textos aparece por cierto citado por un «Grupo de dominicos de Salamanca» que en marzo de 2003, invocando a su hermano de orden, manifiestan su *Rechazo contra la Guerra* —sin duda estos dominicos querían decir «rechazo a la guerra», pero su apasionamiento les hizo olvidar la ley de la doble negación—. En las mismas páginas de internet de los padres dominicos, fray Bernardo Cuesta O. P. subraya, como si quisiera señalar la diferencia de nuestras guerras con las de la época del padre Vitoria, que «la capacidad destructora del moderno armamento, realizada a distancia, hace imposible cualquier tipo de discriminación entre combatientes y población civil». El padre Cuesta se ha olvidado de que el moderno armamento que precisamente opera a distancia de miles de kilómetros, ha conseguido objetivos selectivos mucho más precisos que el que conseguían a menos distancia los cañones del siglo XVI, lo que explica que el número de muertos de la guerra del Irak, previsto por los pacifistas en torno al millón de personas, no haya superado la cifra de los miles.)

¿Y qué nos dicen los artistas e intelectuales? En cuanto artistas, ofrecen en España un proyecto cuya enunciación sería digna del cerebro de una gallina, si ésta pudiera hablar o escribir: «Cultura contra la Guerra». Porque, ¿acaso la guerra no es ella misma cultura, y, más aún, atributo de la civilización? ¿Acaso las armas —desde le flecha hasta el tomahawk— no son productos culturales? Al levantar su pancarta «Cultura contra la Guerra» los artistas e intelectuales —es decir, los creadores— parecen querer hacer revivir algo así como la antigua fórmula de las letras contra las armas, enfrentándose, y ello ya tendría sentido, a los discursos sobre las nupcias entre las armas y las letras. Pero al tomar la parte por el todo, las letras por la cultura, están demostrando simplemente el desarrollo del sistema de sus conceptos; están dando por supuesto que las letras (o afines: las músicas, las pinturas) son valiosas por el hecho de ser cultura. Además, el ser artista no confiere a quien se presenta como tal ningún título especial para apoyar, en cuanto ciudadano, sus juicios sobre la paz y la guerra, sobre todo si tenemos en cuenta que un gran número de escultores o pintores, que han sobresalido en sus oficios respectivos, no alcanzaron cocientes intelectuales superiores a 0,40. Sabemos que el cociente intelectual se calcula sobre la medida de aptitudes que privilegian el lenguaje, el cálculo, etc., y que lo valioso puede ser, en el tablero de la cultura objetiva, hablar o calcular más que pintar o esculpir. Pero cuando hablamos de fórmulas verbales (conceptuales, por tanto) tales como las que

figuran en la pancarta «Cultura contra la Guerra», la condición de artista, de pintor o de escultor, lejos de añadir alguna autoridad, puede más bien ponerla en duda. No es la condición de artista la más apropiada para adoptar juicios políticos prudentes. Los deseos o los sentimientos, canalizados por el arte, no constituyen ninguna garantía en la formación de opiniones fundadas sobre la paz o sobre la guerra. Y en todo caso, ¿cómo pueden olvidar los artistas que la exaltación de la guerra y de los valores guerreros proceden sobre todo de la escultura o de la pintura, de la música, o de la poesía épica? Los museos de pintura o de escultura, los conservatorios de música o las bibliotecas quedarían diezmados si la «cultura pacifista» de algún gobierno democrático se decidiera a expurgarlos de las obras de arte que exaltan las virtudes bélicas (muchas editoriales ya han iniciado esta tarea, al menos en el terreno de los cuentos infantiles, expulsando de sus páginas al lobo feroz, a la madrastra, al ogro y a otras muchas figuras de la «cultura popular tradicional»).

En cuanto al Tribunal Superior de Justicia: se reprocha a Estados Unidos el no aceptar que un semejante tribunal entendiese de las causas abiertas contra Sadam Husein y el cortejo de la baraja de los cincuenta y cinco. Pero, ¿cómo iba a aceptarlo si uno de los motivos constantes en las manifestaciones por la paz han sido los gritos y carteles en los que se llama ¡asesinos! a Bush, Blair y Aznar?

8. Las ideologías pacifistas que envuelven, como nebulosas, al SPF, son, como hemos visto, muy diversas y heterogéneas, pero todas convergen en un requerimiento ético: «¡No a la Guerra! ¡Sí a la Paz!» Se diría de quienes se manifiestan en torno a la Paz lo mismo que Maritain dijo de quienes se sentaban en torno a la mesa que estaba redactando la declaración de los derechos humanos (que era, por cierto, una declaración dada a escala ética): «Todos estamos de acuerdo con tal de que no se nos pregunte por las razones.»

El SPF, en efecto, no se alimenta de razones, sino de principios inmediatos de carácter ético, orientados a preservar la vida de los cuerpos humanos, cualquiera que sea la condición de estos cuerpos —sanos o enfermos, niños o ancianos—. Estos principios éticos se canalizan por dos vías diferentes: la vía de la voluntad (o del amor) y la vía del conocimiento (o de la razón). Por la vía del amor transcurren las voces de quienes se oponen a la guerra inspirados en las Bienaventuranzas (¡Amaos los unos a los otros!, ¡No odiéis al enemigo!, etc.). Por la vía

de la razón transcurren las voces de quienes, más fríos, se oponen a la guerra apelando a su irracionalidad y a la *estupidez* de quienes recurren a ella. Ahora bien, los principios éticos son abstractos, como es propio de todo principio. Un principio sólo es tal en composición con otros principios que limitan y determinan su alcance. Por ello es mero simplismo atenerse a un principio en abstracto; y no es «incoherencia» el que los que discurren por la vía de la caridad (invocando las encíclicas de Juan XXIII o de Juan Pablo II) pertenezcan a tradiciones que han utilizado ampliamente el recurso a la violencia (desde las Cruzadas a la Inquisición, desde el Padre Vitoria hasta las pastorales del Cardenal Gomá o de Pla y Deniel). Quienes condenan la guerra en nombre de la estupidez humana no hacen sino refugiarse en la petición de principio (son estúpidos quienes emprenden una guerra, en lugar de seguir las vías de la negociación pacífica y del diálogo, como si éstas condujesen siempre a algún puerto) y no explican la guerra. Y al considerarla, por estúpida, inútil e irracional, se obligan a considerar estúpida e irracional prácticamente toda la historia de la humanidad. Prefieren despreciar a entender.

Y no se trata de impugnar los principios éticos, porque ellos conservan intacta toda su fuerza, la fuerza del deber ser. De lo que se trata es de reconocer las contradicciones objetivas, en determinadas circunstancias, entre los principios éticos y los principios morales o políticos, evitando la ocultación de estas contradicciones, mediante la apelación al odio o a la estupidez de quienes han optado por la guerra. Esta ocultación de la contradicción objetiva sólo puede explicarse como un producto de la mala fe, es decir, de una pretensión de justificación preventiva, que arroja toda la culpa a quienes aceptan la guerra por no haber seguido sus consejos. Pero, ¿tenían estos consejos capacidad alguna para arreglar algo?

De hecho, la estrategia de quienes trabajan para apoyar y extender la fuerza de estas normas —periodistas, cámaras de televisión, fotógrafos— se orientan sistemáticamente hacia la presentación monográfica de imágenes de niños desgarrados por una mina, de mujeres destrozadas por una bomba, de ancianos tendidos en el suelo de su casa o en la cama del hospital. Son los cuerpos heridos, despiezados o muertos, de niños, mujeres y ancianos, aquellos que los *medios* parecen seleccionar preferentemente como excitantes del horror ético. No deja de tener interés la constatación del escaso uso, por parte de los *medios*, de las imágenes de docenas y docenas de cuerpos humanos que son

destrozados semanalmente en las carreteras por los accidentes de tráfico propios del Estado de bienestar; su exhibición se consideraría de mal gusto, «obscena», porque hiere la sensibilidad; menos aún se utilizan estas imágenes, que podrían ofrecerse en flujo continuo y creciente durante años y en todo el mundo democrático, para emprender una campaña orientada a la extirpación, en nuestra cultura objetiva, de los automóviles (a fin de cuentas podría decirse que los accidentes de carretera son daños colaterales del tráfico).

Ahora bien, las *evidencias éticas* que constituyen el núcleo del SPF, si creen poder prescindir en la práctica de su exposición o manifestación, de cualquiera de las nebulosas ideológicas en las que de hecho van envueltas, es porque se consideran inmediatamente reveladas a la conciencia íntima de cada cual, sea por el Dios que se hizo presente en el Evangelio de San Juan («Dios es caridad»), sea por el Género Humano que se reveló en la Declaración de Derechos Humanos de la ONU.

Sin necesidad de entrar a discutir la suposición de semejantes fuentes de estas evidencias éticas inmediatas (¿desde dónde actúa el Dios invisible?, ¿cómo puede haber escrito algo en el corazón humano?), lo cierto es que tales evidencias éticas, para concretarse en el SPF, han tenido necesidad de causas más positivas y prosaicas, menos sublimes. De esto ya nos ofrece un indicio la circunstancia de que la luminosidad de la conciencia ética, en la forma del síndrome SPF, suele ser más intensa en los individuos que viven en los llamados Estados de bienestar, sobre todo si están en época electoral, y muchas veces en función del sostenimiento de la vida de otros individuos lejanos que contribuyen directamente a su propio bienestar. (Si el gobierno francés insinuó la posibilidad de interponer su veto en el Consejo de Seguridad ante las potencias que instaban perentoriamente a la intervención militar en Irak, no era sólo porque estaba recibiendo la iluminación directa de Dios o del Género Humano, sino porque tenía intereses muy fuertes con los iraquíes, relacionados con el precio muy barato del barril de crudo explotado por compañías francesas y otras muchas cosas.)

En general, la energía que nutre las evidencias normativas, incluso si éstas son éticas, no es ética por sí misma, sino de otro orden, que se transforma y se purifica, sin duda, en la forma de energía ética, a la manera como la chatarra se transforma y purifica en la estatua moldeada por el gran escultor. Si las normas éticas brillasen por la inspiración directa de Dios, o de los corazones humanos, no se explicaría la

conducta de tantos y tantos hombres pertenecientes a tribus primitivas (los dobuanos, por ejemplo), o de gentes más evolucionadas, ni de la conducta de tantos y tantos hombres de sociedades históricas capaces de llevar a la hoguera, «abrasados por la caridad divina», a los herejes, o de hacer pasar por las cámaras de gas a millones de judíos.

El combustible del imperativo ético, y concretamente, del que actúa como imperativo categórico en el SPF, no es él mismo ético. Por ejemplo, el imperativo ético que se expresa en el ¡No a la Guerra! de los militantes o simpatizantes del PSOE o de IU que se manifiestan, por decenas de millares, contra el gobierno del PP, no se alimenta de combustibles éticos (¿por qué éstos no ardieron en la primera guerra del Golfo, o en Kosovo, o en Afganistán, o en el Congo?) sino políticos: el impulso del ¡No a la Guerra! es prácticamente equivalente al no al Gobierno a quien previamente se le ha identificado con la guerra asesina. (De hecho fotografías de miembros del gobierno o del Partido Popular han sido paseadas por los manifestantes con el rótulo de «asesinos».)

La conciencia ética que se expresa en el SPF, aunque esté alimentada por intereses que tienen poco que ver con la ética, no tiene sin embargo por qué entenderse como una máscara hipócrita destinada a encubrir esos intereses. Es, si cabe, algo peor. Pues la conciencia ética tiene consistencia por sí misma, y por así decirlo, los objetivos de esta conciencia ética purifican la probable miseria, subjetivismo o suciedad, o simplemente particularismo, de los intereses que la mueven, como ocurre siempre que cabe disociar los *fines operis* de los *fines operantis*.

Si consideramos al SPF como un fenómenos ideológico de falsa conciencia, no lo hacemos en función de esos supuestos intereses ocultados que esa voluntad ética por la paz entraña; lo hacemos por la forma abstracta o simplista según la cual se ejercita esa voluntad ética, intentando ocultar las contradicciones objetivas.

Forma abstracta, porque los objetivos éticos se proponen como si ellos fueran objetivos sustantivos y viables en su estado de abstracción. Como si la paz y el no a la guerra pudieran ser objetivos susceptibles de ser propuestos al margen de la política, derivándolos directamente de la conciencia ética de la humanidad, o de la conciencia divina, es decir, de una conciencia metafísica. Porque si la humanidad histórica sólo existe dividida en sociedades políticas, y la paz y la guerra sólo pueden tener lugar entre estas sociedades, los requerimientos éticos

que se expresan en el SPF deberían formularse teniendo en cuenta las coyunturas políticas, y habrían de fundarse sobre un juicio meditado acerca del significado del orden internacional que, se supone, mantiene en equilibrio a las sociedades políticas que existen sobre la Tierra. Pedir la paz y no la guerra incondicionalmente, abstrayendo cualquier consideración de coyuntura internacional, es un acto que roza con el infantilismo, descontando la mala voluntad. Pero no puede tomarse en cuenta, como exculpación del infantilismo simplista que se les imputa, los juicios dogmáticos que ellos formulan sobre el carácter depredador, asesino o demente de quienes decidieron la intervención en Irak tras la reunión de las Azores, porque estos juicios están construidos *ad hoc* para condenar éticamente la guerra y pedir la paz, y forman parte, en consecuencia, de un círculo vicioso. Aun los más fanáticos defensores de la paz, que comienzan su saludo con el *¡No a la Guerra!*, es decir, los enemigos de Bush, Blair o Aznar, tendrían que comenzar tratando de entender las razones del enemigo, en lugar de limitarse a negarles cualquier tipo de razón, declarándoles necios, locos o asesinos, sin mayor discusión.

Pero la guerra está en marcha, y tiene sus motivos, y su propia dinámica, y sus propios objetivos. Estos objetivos tienen sin duda que ver con la consolidación de un orden internacional, una vez que el derrumbamiento de la Unión Soviética llevó a la Asamblea General de las Naciones Unidas a formar la «ilusión democrática» expresada en la Carta. Pero, ¿cómo la ONU puede ser la plataforma de un orden internacional? ¿Acaso su fuerza procede de alguna fuente distinta de las aportaciones de sus socios? ¿Acaso estos socios no continúan actuando en ella por cuenta propia, como Estados o como coaliciones de Estados, siguiendo intereses particulares, y a los que sólo la fuerza de los demás podría poner límites? Afirmar que Estados Unidos, junto con Blair y Aznar, han subvertido el orden internacional y el derecho internacional, al decidir la intervención, sin contar con el Consejo de Seguridad de la ONU, es suponer que ese orden internacional representa el orden del derecho y de la justicia. Pero una tal suposición es errónea. ¿Acaso no forma parte de ese derecho internacional la facultad de veto que tienen los cinco grandes? Si Estados Unidos o Inglaterra hubieran expresado explícitamente su derecho de veto contra una mayoría del Consejo contraria a la Guerra, se hubieran mantenido dentro del derecho internacional. Si un socio de la ONU siente amenazada su seguridad y decide proceder contra los causantes de esa inseguridad (otra cosa es que acierte o se equivoque en su identificación) comenzará buscando adhesiones de otros Estados; pero si no las encuentra y puede prescindir de ellas, a nadie tiene que pedir permiso, según el derecho internacional, para obrar por su cuenta. Los otros socios invocarán el orden internacional y el consenso. Pero la cuestión es ésta: ¿quién manda en el mundo en cada época? Es decir: ¿tienen más poder contra Estados Unidos y sus aliados todos los demás países de la ONU juntos? El 11 de septiembre de 2001 determinó que Estados Unidos, golpeados gravemente por un terrorismo bien organizado, y ante la debilidad de reacción de otros socios, experimentase la necesidad de poner sobre la mesa (en la ONU y fuera de ella) la cuestión: ¿quién manda en el mundo? Y sobre todo: ¿quién va a mandar en el mundo a lo largo del siglo que comienza, cuando otras grandes potencias (como China, Rusia o Japón) o algunas coaliciones de pequeñas potencias (como Irak, Irán, Libia) puedan poner en peligro ese orden que habrá de mantenerse, desde luego, a la medida de quien tiene capacidad para sostenerlo?

Ese orden será injusto, desde el punto de vista del «derecho natural», pero quien se mantiene en él dirá siempre que prefiere la injusticia al desorden. En todo caso la cuestión no está en elegir entre Orden y Justicia, sino entre un Orden y otro Orden. Y desde esta perspectiva la distinción entre guerras justas e injustas se reduce al terreno de la mera legalidad formal; y la distinción entre guerras defensivas y guerras preventivas comienza a aproximarse a la condición de una distinción oligofrénica. Cuando se invoca la necesidad de guardar el orden internacional y las normas del derecho internacional, se procede como si el orden internacional fuese idéntico a la justicia. Pero lo que llamamos orden internacional o derecho internacional tiene muy poco que ver con la justicia absoluta; tiene que ver con la situación de equilibrio factual alcanzado en las épocas precedentes por las potencias en conflicto. Se trata de un orden que cualquier potencia podría «denunciar» en cualquier momento siempre que tuviera fuerza para ello, es decir, siempre que tuviera seguridad de no meterse en un camino de aventuras condenado, con toda probabilidad, al fracaso. Dentro de la República romana, o del Imperio, la justicia —«dar a cada uno lo suyo»— se orientaba al mantenimiento del orden esclavista, a dar al terrateniente lo que era suyo y al esclavo sus cadenas. Esta misma idea de justicia es la que se utiliza en nuestros días bajo la fórmula del orden internacional.

9. Los artistas e intelectuales que están creando, en el seno de un orden internacional vigente, en el que coexisten las democracias del bienestar, obras para las cuales el petróleo se hace imprescindible (porque el petróleo es necesario para que los creadores puedan, como Pedro Almodóvar, coger el avión para recoger los premios que le concede una institución del Imperio, que no podría existir fuera de ese orden), ¿cómo pueden pedir la paz y decir no a la guerra sin mayores averiguaciones? ¿No se han preguntado si, al margen de que Sadam Husein tuviera o no armas bacteriológicas o armas químicas, el control de los recursos del Irak puede ser necesario para que el orden internacional, que ampara sus creaciones, se mantenga? Es decir, para que otro orden, el propio de una paz asiática, o acaso el de una paz musulmana, eventualmente iconoclasta (y por tanto enemiga de cualquier creación escultórica o pictórica), sustituya al orden en el que los artistas e intelectuales siguen segregando sus creaciones.

Las propuestas éticas que no tienen en cuenta las condiciones políticas en las cuales pueden desenvolverse las formas de vida de las mismas gentes que las expresan son productos de un mero infantilismo. Las propuestas éticas, como lo son los artículos de la Declaración universal de los derechos humanos, sólo pueden mantenerse *desde algunas de las determinaciones* (de etnia, lengua, sexo, religión...) que la propia Declaración pretende poner entre paréntesis, es decir, abstraer, para que el hombre sea reconocido como tal. Pues no es desde la conciencia humana (menos aún desde la divina) desde donde se proponen los derechos humanos como imperativos éticos. Es desde España, o desde Francia, o desde Italia, o desde Alemania... con todo lo que ello significa. Y quien no advierte tal significado es porque ha vuelto su corazón al estado de pureza del niño, es decir, porque obra de un modo infantil. Infantilismo que ni siquiera advierte que, en medio de su clamor SPF, la guerra está en marcha y que el orden será impuesto por quienes tienen mayor potencia política y militar, y no por las consignas éticas, que por sí solas no conducen a ninguna parte. Y con ello no pretendo insinuar siquiera que quien haya sido vencido habrá de contentarse con su suerte; digo que su rebelión sólo será posible si él mismo logra desencadenar mecanismos políticos y no sólo éticos, lo que significa, a su vez, que ha de prepararse para la guerra, y no limitarse a pedir la paz en los escenarios o en las calles. Deben saber los pacifistas españoles, herederos de los objetores de conciencia o de los insumisos, que quienes buscaron la debilitación del ejército y quienes rechazaron la posesión de la bomba

atómica, podrían haber conducido a España a una situación de inferioridad irreversible en un orden internacional en el que otras naciones europeas (como Francia) disponen de la bomba atómica y del derecho a veto en el Consejo de Seguridad.

Cabe también señalar otro componente del SPF que tiene que ver con la falsa conciencia, y aun con la mala fe (en el sentido sartriano del que hemos hablado). Me refiero a quienes ofrecen su recomendación ética de la paz como si fuese un remedio suficiente para evitar las guerras y mantener el orden internacional, poniéndose por tanto ellos mismos al margen de toda responsabilidad, puesto que «ya advirtieron a tiempo del peligro». Pero, ¿es que acaso una guerra se produce por el simple hecho de no obedecer al interés ético?

10. Entre las múltiples cuestiones interesantes que el análisis del SPF suscita destaca la del significado que pueda tener la afectación por el síndrome de las corrientes de izquierda definida más relevantes, como son en España IU y PSOE (y mucho de este significado habría que extenderlo a las izquierdas de otros países).

La cuestión se plantea a partir de un hecho que tiene mucha novedad: que las izquierdas en general no se han movilizado en función de propuestas por la paz en general, sino por la libertad, la igualdad o la justicia. No es que no hayan buscado la paz, y hayan establecido organizaciones en torno a este ideal. Es que no han rehuido la violencia o la guerra, o la revolución armada, para conseguir una paz justa. O dicho de otro modo: han preferido muchas veces el desorden de la revolución a la injusticia de la paz. Y si han combatido la guerra (¡Abajo las armas!) ha sido en función de guerras juzgadas como episodios de la política depredadora de los Estados del Antiguo Régimen o del imperialismo capitalista; o bien en función de proyectos bélicos o de revoluciones imprudentes que pudieran conducir (para utilizar expresiones de Engels) a una «carnicería en las filas del proletariado».

El gradualismo característico de la socialdemocracia es seguramente el antecedente más próximo a la orientación pacifista de las izquierdas del presente (a pesar de que ellas gestionaron, sin embargo, la entrada de España en la OTAN a lo largo de los años ochenta, colaboraron con la Guerra del Golfo a principios de los noventa y apoyaron la intervención en Kosovo, al margen del Consejo de Seguridad). Pero todo ha cambiado desde la consolidación de la democracia de 1978 y desde el derrumbamiento de la Unión Soviética. La derecha del Anti-

guo Régimen ha desaparecido como tal, como un fenotipo; y la cooperación de los Estados democráticos del bienestar ha hecho confluir a la derecha democrática con las izquierdas democráticas. La igualdad, la libertad y la justicia están garantizadas por la Constitución. La seguridad social, el incremento de los salarios o atención a los ancianos interesa casi tanto o más al centro derecha que a las izquierdas, en una democracia, tanto para que las empresas puedan disponer de un mercado efectivo, como para que los políticos del gobierno puedan ser reelegidos. Algunas izquierdas se mantienen rígidamente fieles a las antiguas fórmulas («la derecha depredadora, que no atiende a la seguridad social, que atenta contra los salarios, etc.»). La oposición entre la derecha y la izquierda tiene que buscar nuevos criterios para definirse. En España se viene intentando explorar, como criterio de las izquierdas, el federalismo, incluso la autodeterminación de algunas «nacionalidades»; sin embargo este criterio ha sido también alimentado y lo sigue siendo por la derecha o por el centro (como se decía en la terminología clásica, «por las capas de la pequeña burguesía catalana, o vasca, o gallega, etc.»).

¿No ocurrirá que las izquierdas han visto en su ¡No a la Guerra! un procedimiento prometedor para «morder en la yugular» a los gobiernos que han contribuido en la toma de decisiones de las Azores? No se plantearán siquiera por tanto entender las razones que el adversario pueda tener, a medio y a largo plazo. No se entrará en el análisis, en España, de las ventajas que la alianza con los sistemas de vigilancia del Pentágono o de la CIA puedan reportar para la localización de los comandos terroristas; y las ventajas para España que el Gobierno pudiera haber visto en su actitud de apoyo con los aliados serán interpretadas automáticamente como ventajas propias de buitres carroñeros, ventajas para los empresarios que se disponen a participar en los proyectos de reconstrucción de Irak (como si hubiera otro modo de mantener el estado de bienestar de los trabajadores de una democracia de mercado distinta de la que consiste en «dar obra» a las empresas). Y para no analizar los motivos del comportamiento del gobierno en esta guerra, se descalificará a la guerra en general, contando con ello con la colaboración de las izquierdas divagantes (que se nutren sobre todo de artistas y de intelectuales) y también de las izquierdas extravagantes (procedentes de las ONG socialdemócratas, libertarias, insumisas y cristianas). Vemos así a las izquierdas confluyendo en un nuevo ideal ético, a saber, el ideal de la Paz.

El 6 de marzo del año 2003 el juez Garzón, ante una «muchedumbre» compuesta de gentes de izquierdas, definidas e indefinidas, divagantes y extravagantes, lee un manifiesto en el que proclama la «Revolución por la Paz». Una Paz de izquierdas fundada en un nuevo orden internacional, coronado por un Tribunal Internacional de Justicia que abriría una nueva época para la humanidad, la de la paz perpetua. ¿No están con todo esto las izquierdas evolucionando hacia las posiciones de una izquierda fundamentalista, de tal manera que el SPF pudiera considerarse como el anuncio de un parto inminente?

La cuestión es si estos planteamientos éticos de la izquierda no representan su disolución como organizaciones políticas. Un político no puede mantenerse encerrado en sus imperativos éticos, los que impulsan a dar acogida a cualquier inmigrante que desembarque en nuestras playas; un político tiene que saber que el imperativo ético de acoger al inmigrante *se enfrenta objetivamente a las leyes del funcionamiento de la economía política del Estado*. Un político de izquierdas no puede levantar como «seña de identidad política» la bandera ética del ¡No a la Guerra! en general, sin tener en cuenta la distribución cambiante, en cada minuto, de las sociedades políticas que interaccionan en ese equilibrio que llamamos concierto internacional. Debe saber que el orden internacional que en cualquier momento pueda establecerse es un orden que no puede tomarse como canon de la justicia. El orden internacional sólo puede estar garantizado por la acción de las potencias hegemónicas. ¿Con cuántas divisiones cuentan quienes proyectan la «Revolución por la Paz» para el siglo que comienza? ¿No estamos ante simples fórmulas retóricas que se aprovechan del prestigio de la violencia revolucionaria para proclamar como ideal un hierro de madera?

11. Lo que hemos llamado mala fe de estas abstractas actitudes éticas deriva del hecho de que quien las mantiene sabe o debe saber que son imposibles, y sin embargo las mantiene cerrando los ojos ante la contradicción objetiva, que achacará a la maldad y egoísmo de quienes ponen tasa, por ejemplo, a la inmigración. Desde este punto de vista, los manifestantes del invierno-primavera de 2003 no deberían ser propiamente considerados como la expresión de un «movimiento ciudadano». Pues no han sido tanto los *ciudadanos* quienes se manifiestan, sino los *hombres*. Porque el *ciudadano*, como átomo o individuo racional de una ciudad, es decir, de un Estado, es, ante todo, quien actúa en beneficio de la Ciudad o del Estado. Pero en cuanto *hombre*,

desborda al Estado, actúa como «ciudadano del Mundo», un concepto que implica tanto una afirmación como una negación: la definición como ciudadano de una ciudad positiva, sencillamente porque el Mundo —el Cosmos de los estoicos cosmopolitas— no es una ciudad terrena real, y está más cerca de la utópica «Ciudad de Dios». Quienes se manifiestan no son por lo tanto políticos, y es un error, a nuestro juicio, interpretar las manifestaciones de principios de 2003 como signo de que los jóvenes, por fin, han dejado de ser apolíticos, pues la intención de estos jóvenes es de carácter ético y no político. Incluso cabría definir su sentido general como impulsado por la voluntad (inconsciente, utópica) de reducir la política a la ética. Por este motivo las manifestaciones del invierno-primavera de 2003, consideradas desde una perspectiva política, representan una reacción «humanística» desencadenada como un síndrome (efímero, aunque cíclico) en los más diversos organismos políticos que constituyen el Estado de bienestar.

12. El SPF es un fenómeno social, como hemos dicho, que sin embargo se nutre de sentimientos éticos individuales, y su carácter de síndrome lo adquiere no tanto en función de los sentimientos individuales, sino de la confluencia de estos sentimientos. El SPF se ha manifestado en la forma de un clamor universal, a cuyos protagonistas puede haber parecido el signo de un paso decisivo en la evolución de la humanidad hacia la paz y la racionalidad. Pero se trata de una ilusión, que se mantiene en los límites de la simple ideología, del sentimiento y de la emoción. Sin perjuicio de este clamor o griterío, y en medio de él, las tropas anglonorteamericanas seguían avanzando por el desierto y conquistando Bagdad, Basora, Mosul o Tikrit. De hecho han desmantelado «el orden de Sadam». Ni siquiera puede decirse que el imperialismo norteamericano tenga hoy por hoy un signo depredador. Los orígenes y el desarrollo del imperialismo norteamericano son muy distintos de los orígenes y el desarrollo del imperialismo inglés. Lo más probable es que Estados Unidos intente llevar al Irak hacia la situación propia de una democracia de mercado, capaz de ampliar la demanda internacional. Los gobiernos títeres que imponga al principio dejarán de serlo a medida que se incremente precisamente el estado de bienestar, pues el objetivo de Estados Unidos no es la depredación del Irak, sino el envolvimiento sucesivo, en círculos concéntricos, de China. De hecho, muchos de quienes fueron afectados por el SPF comienzan ya, tras la victoria inminente, a recoger velas. Es muy difícil que

los más exaltados de los voceros de la paz, por vía ética, adviertan que los instrumentos de su protesta no funcionan sin petróleo: un petróleo que no se produce, refina y distribuye con consignas éticas, sino con recursos técnicos y políticos.

La orientación ética y no política de las manifestaciones de 2003 no excluyen la probabilidad de multitud de efectos políticos que ellas puedan tener. Por ejemplo, en el caso de España, los efectos podrán tomar la forma de beneficios electorales para IU y para el PSOE, en el contexto de su estrategia de acoso y derribo del partido en el Gobierno. En el caso más favorable para el PSOE, Rodríguez Zapatero llegará el año 2004 a la Moncloa, gracias a su demagogia ética, con mayoría absoluta. Pero ni siquiera esa victoria tendría un significado político diferencial. Por mucho que Rodríguez Zapatero hable en nombre de la izquierda, si Rodríguez Zapatero llega a la Moncloa, tendrá que reconciliarse con el Pentágono, y con la OTAN. Porque, sin duda, todo el mundo busca la paz, es decir, su paz. Y nadie debe olvidar que nuestra paz sólo puede alcanzarse mediante la guerra. El cristianismo, que comenzó a ascender como un poderoso movimiento internacional de signo ético-religioso y pacífico, ¿hubiera conseguido por sí mismo efectos políticos de importancia si no hubiera pactado con el Imperio de Constantino, de Teodosio, de Justiniano, de Carlomagno o de Carlos I?

APÉNDICE II. *EN NOMBRE DE LA ÉTICA* (ARTÍCULO PUBLICADO EN *EL CATOBLEPAS*, Nº 16, JUNIO DE 2003)

Muchos de los problemas políticos, económicos y sociales de nuestro presente suelen recibir, por parte de personas interesadas, un diagnóstico ético.

Se intenta demostrar que este diagnóstico no es siempre inocente.

§1. El asesinato de la teoría por un hecho

Durante el primer semestre del año 2003 en curso han tenido lugar, además de un gravísimo incidente desencadenado en el seno del PSOE, importantes acontecimientos políticos (elecciones a la Comunidad de Madrid), tanto a escala internacional (la Guerra del Irak) como a escala nacional (las Elecciones municipales y autonómicas del 25 de mayo).

En el curso de estos acontecimientos se ha recurrido una y otra vez, por parte precisamente de las izquierdas, a las descalificaciones éticas, ya sea de los políticos de centro (considerados, desde luego, como políticos de derechas, más aún, como herederos del franquismo), ya sea de los políticos que militan en alguno de los partidos de izquierdas. Las denuncias que las izquierdas formularon en torno a la supuesta ausencia de «conducta ética» por parte de los políticos de centro (o de derecha), servía para pedir (exigir) la dimisión de estos políticos, o bien apoyo para un voto de censura. Y cuando la presunta falta de ética denunciada recaía sobre militantes ellos mismos de izquierdas, solía ir acompañada de la expulsión fulminante del Partido, sin proceso interno previo: éste era el mejor modo que el Partido tenía a su disposición para «desentenderse» de los problemas políticos implicados en el desencadenamiento de la deserción, para zanjar simplemente el problema en nombre de la Ética (sólo quince días después de la expulsión la cúpula del PSOE se vio obligada, por el escándalo, a anunciar que estaban dispuestos a abrir una investigación interna). Por último, dirigentes de Izquierda Unida, y también del PSOE, han acusado con frecuencia, durante estos meses, al presidente Aznar de falta de Ética, al apoyar en las Azores a Estados Unidos e Inglaterra en su decisión de intervenir militarmente en el Irak; dirigentes o militantes de Izquierda Unida, o del Partido Socialista, han llamado públicamente asesino al presidente, y han «exigido» una y otra vez su dimisión.

En conclusión: no sólo se recurre a las acusaciones de «falta de Ética» del gobierno popular durante la guerra del Irak; los dirigentes del PSOE y de IU han vuelto a apelar a la Ética para condenar la conducta de los diputados desertores de los que ya hemos hablado (decía en el Congreso el secretario general de los socialistas, Rodríguez Zapatero, para justificar la expulsión del Partido: «No actuaron en sus convicciones con un mínimum de Ética»).

§2. *Es sospechoso quien apela a diagnósticos éticos tratando de problemas políticos*

Nos parecen muy sospechosas las apelaciones a la Ética por parte de los ideólogos y dirigentes de los partidos de izquierdas en el momento de enfrentarse al diagnóstico de problemas cuya naturaleza es específicamente política. ¿No apelaba también de hecho a la ética el propio diputado socialista desertor, señor Tamayo, al manifestar que su indisciplina era debida a una «cuestión de conciencia», que le obligaba a evitar el pacto de los socialistas con los comunistas?

¿Qué alcance tiene por tanto esta apelación a la Ética por parte de los políticos de izquierdas? A nuestro entender hay que partir desde luego de una grave confusión y oscuridad de los conceptos; pues una falta grave de ética podría también serles imputada a quienes llamaron «asesino» al presidente Aznar, tratando con ello de destruirle, no ya sólo como político, sino como persona. Tampoco es nada evidente la acusación de falta de ética a unos diputados electos que no cumplen la disciplina del Partido (las presuntas corrupciones inmobiliarias que a estos desertores pudieran ulteriormente imputárseles no fueron invocadas en el decreto de su expulsión del PSOE). El incumplimiento de unas normas de disciplina del Partido, teniendo en cuenta, además, que la doctrina constitucional hace propietarios a los diputados de sus actas, una vez elegidos por el pueblo (y por el pueblo en general, no ya por los partidos que en él actuaron en el momento de la consulta electoral, lo que hace que los diputados ya no puedan ser considerados tanto representantes de sus votantes como de todo el pueblo), no podía calificarse en principio de «falta de ética» (incluso ese incumplimiento podría haber estado inspirado, como hemos dicho, por motivos éticos) sino de falta política (en todo caso moral, y no ética). Pero la cúpula del PSOE, en bloque, prefirió adoptar la estrategia del «linchamiento ético» de los diputados rebeldes, a fin de evitar la posibilidad de considerarlos como rebeldes, puesto que eran soberanos, y acusándolos en cambio de corrupción económica (sin pruebas, sin presunción de inocencia), es decir, acusándoles de un delito ético precisamente porque no podían acusarles de un delito político.

§3. *La sorprendente querencia de las izquierdas democráticas hacia la Ética*

¿De dónde mana esta querencia de las izquierdas hacia el terreno de la Ética? ¿Se trata de una mera confusión de conceptos?

No, porque aunque lo fuera, podrían estar actuando como alimento de la confusión funcionalismos políticos muy precisos. Y en los casos citados la apelación a la Ética no sería otra cosa sino un modo de desviar planteamientos políticos cuya publicación resultaría indeseable,

o contraproducente, en la lucha partidista por el poder. Y esto de diverso modo.

Por ejemplo, el intento de juzgar a Aznar desde categorías éticas (*«¡Asesino!»*) podría estar determinado por un automatismo estratégico orientado a evitar el enjuiciamiento político de los compromisos del Presidente del Gobierno con los aliados atlantistas; un enjuiciamiento engorroso, y de resultados retrospectivos nada claros, puesto que muchos podrían ver o terminar viendo que la alianza de España con las potencias atlantistas sólo podría traer beneficios políticos indudables a España y al gobierno popular. Por ello, en lugar de un debate político, y aprovechando la oleada de manifestaciones orientadas, al menos ideológicamente, por consignas y valores éticos (*¡Paz!, ¡No a la Guerra!*), una descalificación ética previa podía ser argumento suficiente para derribar al gobierno, desprestigiando su actuación en sus «raíces éticas», sin necesidad de entrometerse en los berenjenales del análisis político, muy poco apropiado, además, para dirigirse a las grandes masas de manifestantes, políticamente muy heterogéneas, que gritaban, rebosantes de vivencias éticas: *«¡No a la Guerra! ¡Paz! ¡Paz! ¡Paz!»*

O bien, para el caso de la deserción de los parlamentarios socialistas madrileños, su descalificación ética permitía hacer recaer la responsabilidad de la catástrofe a la conducta «puntual», individual, de dos militantes que, en principio, fueron presentados como casos aislados de «traición», y evitaba que se pusiese en tela de juicio al Partido en su conjunto, o al menos a la cúpula del Partido que los había nombrado desde hacía años para puestos de importancia. La apelación a la Ética, por tanto, lejos de ser indicio de una «conciencia sensible», algo así como una herencia delicada de la estirpe krausista, acaso ingenua o inocente, pero pura, resultaba ser una apelación astuta, taimada y malintencionada, propia de sicofantes, tendente ella misma a ocultar la realidad de la corrupción en el seno del Partido, las banderías internas ya históricas del socialismo, y los propios errores en la lucha política.

Para decirlo de un modo directo: la apelación a la Ética es sospechosa, en muchos casos, de mala fe.

En los casos que analizamos, la apelación a la Ética trata de evitar que se planteen las cuestiones de las responsabilidades que pudieran recaer sobre la mesa que designó a los desertores como titulares de las listas cerradas y bloqueadas de candidatos, sobre las luchas internas

entre esos «renovadores por la base» y otras familias del PSOE madrileño o nacional, sobre las posibles complicidades con las turbias negociaciones relacionadas con «el ladrillo», que puestas «en escena» podrían deslucir, con su «obscenidad», la imagen pública del Partido Socialista. Lo más conveniente era, por tanto, justificar la expulsión con argumentos parecidos a los que pudiera formular la «Comisión de Ética» de la Federación Socialista de Madrid.

Ahora bien, como la apelación a la Ética, en contextos políticos, no es ninguna improvisación del Partido Socialista (ni, en parte, de Izquierda Unida), motivada por la urgencia requerida en el tratamiento de perentorios problemas, sino que es una querencia constante de las izquierdas ibéricas; y como esta querencia, sea oscura y confusa, sea clara y distinta, no es en todo caso inocente (como no es inocente, al menos en su propósito, la esperanza puesta en las Cátedras de Ética impulsadas por el PSOE, y en la «Comunidad ética», nombre con el cual, del modo más cursi imaginable, se designa a los funcionarios del Estado destinados a impartir y a cultivar la Ética en las Universidades y otros centros de enseñanza, sobre todo en aquellos centros que cuentan con militantes del llamado «movimiento CTS», que también pone a la Ética como último fundamento de su ideología tecnocrática), se reconocerá la conveniencia de volver, una vez más, al intento de analizar la misma idea de la Ética en sus relaciones con la Moral, con el Derecho y con la Política, que los acontecimientos últimos han puesto tan de moda.

§4. Propósito de este artículo

Lo que necesitamos es una definición de Ética que no sea meramente estipulativa (o propuesta para ser «consensuada»), ni se base únicamente en los usos lingüísticos propios de una sociedad determinada. Buscamos una definición operatoria, en relación con objetivos predeterminados, en nuestro caso, el de ser capaz de garantizar la universalidad de las normas éticas y la capacidad de distinguir las normas éticas de las normas políticas y morales. El consenso (por ejemplo, el consenso de la «comunidad ética») en una definición de Ética no garantiza su operatividad objetiva, porque los funcionarios de una «comunidad ética» no tienen asegurada la claridad y distinción de sus ideas. El uso ordinario del término tampoco es fundamento suficiente

para determinar filosóficamente una idea, porque, con mucha frecuencia, las acepciones léxicas populares de los términos adolecen de oscuridad y confusión (el uso ordinario, en el español de nuestros días, conduce a llamar «cristalero» a quien vende o produce vidrios, que, en general, no son cristales sino cuerpos amorfos).

Y si mantenemos el principio de que «pensar es pensar contra alguien», resultará imprescindible poner sobre la mesa las definiciones de Ética más relevantes contra las cuales presentamos nuestra definición operatoria.

§5. Doce definiciones de uso corriente de Ética

Ante todo, ofrecemos una muestra de las concepciones de la Ética más corrientes en nuestros días, pero que tenemos que rechazar por no satisfacer los requisitos definicionales que suponemos exige la definición operatoria, y de los que hablaremos en el párrafo siguiente.

Analizaremos doce definiciones de Ética (por supuesto esta docena no constituye una lista cerrada) correspondientes a otras tantas ideas o concepciones utilizadas en el presente. Estas definiciones están extraídas de manuales, artículos o disertaciones cuyos autores no citamos, de modo deliberado, a fin de evitar cualquier contaminación personal en nuestra exposición y en nuestra crítica.

(1) La Ética es el tratado de la moral (como la Biología es el tratado o la ciencia de la vida).

(2) La Ética es el tratado del Bien, o de «lo Mejor». Se sobreentiende, del Bien o de lo Mejor «para el hombre», y, según algunas teorías «más adelantadas», también para los animales y para los vivientes en general.

(3) Ética es todo aquello que tiene que ver con la promoción o realización de la Libertad o de la Justicia. Estas definiciones suelen considerarse como especificaciones de (2).

(4) Ética como conjunto de normas que afectan a determinados hombres, a saber, aquéllos hombres que estén dotados de conciencia ética.

(5) Ética como conjunto de normas que afectan a individuos que, a su vez, forman parte de sociedades cristianas, o musulmanas, o simplemente «civilizadas».

(6) Ética como forma de conducta ajustada a Valores.

(7) Ética como conjunto de normas que una sociedad humana ha de establecer por consenso (por ejemplo, el que condujo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948) para hacer posible la convivencia.

(8) Ética como conjunto de normas que regulan el comportamiento de los individuos de cualquier sociedad humana.

(9) Ética como conjunto de normas o de formas de conducta derivadas de imperativos que afectan a todos los hombres.

(10) Ética como obediencia a la norma absoluta de un Imperativo categórico.

(11) Ética como sometimiento de las conductas humanas al *deber ser* (y no meramente al *ser* de los instintos o de los intereses).

(12) Ética como conducta inspirada por el Amor o por la Caridad.

§6. Criterios propuestos para una definición de Ética

Nos atendremos aquí a los criterios distintivos de un tipo de definiciones reales que se fundamentan en la doctrina del primero de los *modi sciendi* (la definición) que forma parte de la Teoría del Cierre Categorial.

Ante todo conviene subrayar que las definiciones reales de las que nos ocupamos (como pretende ser la definición de Ética) no son meras definiciones nominales. En éstas, el *definiendum* tiene como referencia propia la misma definición, y es sustituible por ésta (el *definiendum* «cuadrilátero», por definición nominal, suple por «polígono de cuatro lados», y queda agotado, por así decir, en la definición con la que se identifica definicionalmente). Pero en las definiciones reales el *definiendum* ha de tener un sentido y una referencia predefinicional, es decir, supuesta previamente a la definición-k que se considera (lo que no excluye que ese sentido y referencia predefinicional-k pueda a su vez comprenderse en otras definiciones k-1). Cuando defino «redondel» por «circunferencia» (como lugar geométrico de los puntos que equidistan de uno dado), el «redondel» (como *definiendum*) no queda agotado en la *definitio* (circunferencia, como definición nominal de «lugar geométrico de los puntos...», etc.); ni puede quedar agotado por ella, puesto que «redondel» nos remite a figuras bidimensionales de la per-

cepción, constituida por partes finitas (por ejemplo, los cuadrantes) mientras que «circunferencia» es unidimensional (una línea invisible) y está constituida por infinitos puntos. Por ello la circunferencia no se identifica definicionalmente con el redondel, ni éste es un simple ejemplo de circunferencia; la «circunferencia» se identifica con el «redondel» a partir de un proceso que, hace ya más de cincuenta años, describimos como *proceso picnológico* (ver «Los procesos picnológicos», en *Theoría*, Madrid 1952, n.° 1, págs. 22-24 y n.° 2, págs. 83-86).

Una definición real habrá de satisfacer, según lo dicho, criterios relativos al propio campo material, fenoménico, en cuyo ámbito se nos delimita de un modo más o menos claro (o borroso) la figura (o las figuras) cuya definición real (por tanto, implicando las relaciones con otras figuras del campo) buscamos, pero a un nivel esencial o estructural. Con esto estamos simplemente suponiendo que no es posible movernos en un mundo de esencias (terciogenéricas), jorismático respecto del mundo de los fenómenos correspondientes.

1. *Primer epígrafe: los requisitos de referencia predefinicional*

Nuestro primer epígrafe comprenderá los requisitos definicionales que tengan que ver con esta predefinición del *definiendum* fenoménico k (si el campo es un plano, los redondeles, en cuanto contradistintos de los cuadrados o de los triángulos, pueden constituir el *definiendum*). Prácticamente los requisitos incluidos en este primer epígrafe irán orientados a determinar las *referencias* de las figuras fenoménicas que van a ser definidas, en tanto son contradistintas de otras figuras fenoménicas identificables, evitando de este modo que a la definición propuesta (como esencial) le corresponda otra figura fenoménica q distinta de la figura k que pretendemos definir. La definición de «punto» del *Libro I* de Euclides, «lo que no tiene partes», no sólo tiene como referencia fenoménica la intersección de dos rectas, sino también, como recuerda Aristóteles, la sílaba o el alma. Podríamos poner bajo este epígrafe el criterio tradicional según el cual «la definición debe ajustarse a todo y a sólo lo definido». En conclusión: si no es posible determinar en el mundo de referencias k los fenómenos constitutivos del *definiendum*, tampoco será posible una definición esencial (la definición de circunferencia por lugares geométricos

no conduciría a un concepto esencial o estructural si no estuviese establecida de algún modo su referencia a los «redondeles»; con esto nos oponemos a las pretensiones de algunos matemáticos «espiritualistas» que, con Karl von Staudt, creen poder construir y ofrecer una «Geometría sin figuras»). En cualquier caso, la definición podrá desempeñar el papel de predicado del *definiendum* («el redondel es una circunferencia» es una definición dotada de un sentido en el que la identificación de sujeto y predicado queda establecida mediante un autologismo). Y aquí cabría fundar también la regla tradicional que prescribe evitar el círculo vicioso, evitar que lo definido entre en la definición, como parte formal suya (en las definiciones por recurrencia, tipo 1=0+1, no hay círculo vicioso).

2. *Segundo epígrafe: los requisitos relacionados con la universalidad de la definición*

En un segundo epígrafe incluiremos aquellos requisitos que tengan que ver con la estructura lógica material del *definiendum* fenoménico. En efecto, esta estructura puede ser la de una totalidad atributiva, o bien la de una totalidad distributiva, y no porque esta alternativa haya de estar ya predeterminada *a priori* en el *definiendum* fenoménico, sino porque cabría que su determinación tuviese lugar en la propia definición. Asimismo, y en el supuesto de un *definiendum* distributivo, la definición deberá precisar si es universal o si es particular al *definiendum*. Obviamente, en el caso de distributividades climacológicas (o graduales) —como puedan serlo las figuras elípticas respecto de su distancia focal— habrá que establecer los límites de la universalidad mediante la determinación de los casos límite (por metábasis, por ejemplo) a partir de los cuales entramos en la extensión de otra definición. Más aún, en el caso de definiciones distributivas, habrá que establecer si la definición es alotética (es decir, si cada elemento distributivo dice relación interna a otro u otros elementos de la clase, de suerte que haya que hablar de clases binarias, ternarias, etc., y no meramente monarias), o bien si se trata de definiciones autotéticas, respecto de cada elemento. «Matrimonio monógamo» es una clase binaria cuya extensión está constituida por pares de elementos, como también es el caso de las moléculas biatómicas de la Química clásica.

Luego si una definición no contiene la determinación de la forma

lógica material del *definiendum*, habrá que concluir que la definición k considerada es confusa y oscura, es decir, es una definición malformada.

3. *Tercer epígrafe: los requisitos relacionados con la conexividad*

En el tercer epígrafe (supuesta ya la universalidad distributiva de la definición) incluiremos los criterios relativos a la determinación de la conexividad o no conexividad de la definición. En efecto, una definición universal puede ser, respecto del campo fenoménico, no conexa, y puede ser conexa. La definición (o el predicado correspondiente) de «recta paralela a una dada» en el plano euclidiano es universal a todas las infinitas rectas del plano, porque dada una recta cualquiera siempre existirá otra recta paralela a ella. Pero esta universalidad no es conexa porque el paralelismo no es un predicado capaz de conexionar a dos rectas cualesquiera del plano; antes bien, el paralelismo introduce en las rectas del plano una clasificación en clases disyuntas (no conexas) constituidas por los diferentes haces de paralelas. En cambio la propiedad o predicado «primos», aplicada a los pares del conjunto de los números primos, es universal a todos los números primos y conexa.

Por consiguiente, la definición de un predicado o concepto universal que no contenga la posibilidad de distinguir si se trata de una universalidad conexa o no conexa, habrá de considerarse como una definición deficiente, blanda o impotente.

4. *Cuarto epígrafe: los requisitos relacionados con la operatoriedad en la discriminación de los casos concretos*

En un cuarto y último epígrafe incluiremos los requisitos que debe reunir la *definitio* para ser capaz de discriminar, ante los fenómenos dados del campo del *definiendum*, si constituyen casos de la definición o bien si corresponden a conceptos diferentes. En este epígrafe se contienen por tanto las reglas operatorias que suponemos implícitas a toda definición real y, por tanto, capaces de introducir clasificaciones efectivas en el campo fenoménico de referencia.

§7. Crítica a las definiciones (1) (2) (3) de Ética desde criterios comprendidos en el primer epígrafe

(1) La definición de Ética como tratado de la Moral la impugnamos, como definición primaria, en virtud de criterios comprendidos en el primer epígrafe. Obviamente no podemos impugnarla a título de mera definición nominal-estipulativa, puesto que cualquiera, en principio, puede utilizar el término ética según su propia definición. La impugnamos en la medida en que con el término *ética* designamos también a un campo de fenómenos *ontológicos* (antropológicos, zoológicos, conductuales) materialmente diferente al campo de fenómenos *gnoseológicos* (tratados, libros, teorías) que, sin duda, está por otra parte estrechamente vinculado con el primero.

Ahora bien, la referencia del término *ética* a un campo ontológico es tan efectiva, ya en la propia historia léxica del término, como pueda serlo su referencia gnoseológica, y es más antigua que lo que pueda serlo la referencia estipulativa a un campo gnoseológico. Bastaría decir, por tanto, a título de impugnación de la definición (1), que la definición de ética por referencia al campo ontológico es en todo caso tan legítima como la referencia al campo gnoseológico; y lo que habría que deducir de ahí es que la definición gnoseológica de ética mantiene la referencia a un campo material de fenómenos distinto del campo al que queremos referir nuestra propia definición. Pero no se trata de una impugnación meramente voluntarista, aunque fuera legítima («postulo una definición ontológica de ética con el mismo derecho que otros postulan la definición gnoseológica»), porque al confrontar ambas definiciones (y dejando aparte razones etimológicas, muy importantes sin duda) podemos concluir que la definición gnoseológica presupone lógicamente a la definición ontológica, y puede derivarse de ésta por metonimia, sin que sea posible recíprocamente defender que la definición ontológica de ética es una metonimia de la gnoseológica y, por tanto, derivable de ella. Es en virtud de este argumento, y no en virtud de una primacía meramente léxica (filológica), por lo que afirmamos la prioridad de la definición ontológica de la ética e impugnamos en consecuencia la prioridad de la acepción gnoseológica.

El término *ética* va referido, en efecto, originariamente a una dimensión ontológica del ser humano y desempeña el papel de un predicado que afecta a determinados comportamientos humanos (algunos pretenden ampliarlo a otras especies zoológicas) distinguiéndolos

de otros, precisamente porque no reúnen las condiciones necesarias para recibir tal predicado. Desde una perspectiva etimológica podría afirmarse que esta dimensión ontológica de la ética va referida, en algunos casos, a características hereditarias (genéticamente) atribuidas a ciertos hombres, mientras que en otros casos irá referida a características derivadas del aprendizaje (por tanto, a características culturales, en el sentido subjetivo del término, que es común a hombres y animales). Estos dos tipos de referencias ontológicas del étimo *ethos* del término ética no pueden, por tanto, sin más, ponerse en correspondencia con la consabida oposición entre Naturaleza y Cultura, puesto que también el aprendizaje es, en gran medida, natural (véase nuestro artículo «La Etología como ciencia de la Cultura», *El Basilisco*, n.° 9, 1991, págs. 3-37).

La referencia de la ética a la dimensión ontológica natural-genética está representada por el término *êthos* (con eta: ηθοζ), equivalente a *carácter* de cada individuo (un carácter asociado a la virtud, *areté*, de signo aristocrático y hereditario). Es el término que aparece en el fragmento 250 de Heráclito: «el carácter (*êthos*-con eta) del hombre es su demonio». Esta acepción del término *êthos* es la que probablemente actuó primariamente en quienes acuñaron el término *etología* (véase el artículo citado anteriormente).

En cambio, la referencia de la ética a la dimensión ontológica del aprendizaje de los seres humanos produce el término *éthos* (con épsilon) y nos pone delante de los hábitos (virtudes o vicios) que constituyen, en la tradición aristotélico-escolástica, el contenido primario del campo de la ética. Y, por supuesto, como ya hemos dicho, también esta dimensión cultural-subjetiva está considerada por los etólogos y por la Etología.

Ahora bien (y refiriéndonos a la ética en su dimensión ontológico-humana): es evidente que los comportamientos éticos —antiéticos también, por tanto— de los hombres habrán de ser inmediatamente contrastados, comparados y analizados. Y las re-presentaciones, o reflexiones en torno a estos comportamientos comparados (de los hombres entre sí y con los animales, por tanto, comparaciones éticas y etológicas), cuando alcancen un mínimum de sistematismo podrán dar lugar a una disciplina o tratado que recibirá también, por metonimia, el nombre de «Ética». De este modo, el término ética cobrará un significado o dimensión gnoseológica en el momento en el cual con él designemos antes a un libro, como pueda serlo la *Ética a Nicómaco* de

Aristóteles, o la *Ethica more geometrico demonstrata* de Espinosa, que algún tipo de conducta. Ahora *Ética*, en sentido gnoseológico, irá referida antes a libros o teorías que a los comportamientos virtuosos o viciosos a los que esos libros o esas teorías se refieran. Y nos parece evidente que si un libro, un tratado o una teoría, recibe la denominación de Ética, es por metonimia de los comportamientos éticos reales, a la manera como el templo recibe la denominación de iglesia por metonimia de la asamblea de los fieles que en el templo se reúnen. La metonimia podría ir en sentido inverso, en otros casos, es decir, desde un sentido gnoseológico primario hasta el sentido ontológico derivado, como es el caso del término «Geografía» aplicado al terreno («la torturada geografía de Cuenca»). Pero este sentido inverso, que presupone la prioridad de la dimensión gnoseológica, está fundado, en el ejemplo considerado, en la misma estructura del término *geo-grafía*, que alude directamente al proceso gnoseológico de descripción; lo que no ocurre con el término *ética*, que únicamente podría alcanzar el significado gnoseológico a partir de un previo significado ontológico («etológico»), como significado primario. Otra cosa es que la acepción gnoseológica, secundaria, del término ética se consolide léxicamente muy pronto, en cuanto se hayan puesto en circulación los «Tratados sobre Ética». Con todo, la metonimia de la Ética-tratado no tiene, en principio, más alcance que el propio de una abreviatura o síncopa escolar del sintagma «filosofía ética» (en la traducción latina: «filosofía moral»), contrapuesto, en las escuelas antiguas, a la «filosofía natural» (o filosofía de la Naturaleza). Así aparece en el *Tesoro* de Covarrubias: «Ética es una parte de la filosofía que, por otro nombre, se llama filosofía moral.» Por lo que habrá que decir que Covarrubias está coordenando ética con filosofía moral antes que con moral.

Se nos aparece aquí el término «moral» como referido, a su vez, primariamente, a un campo ontológico, que precisamente Cicerón presentó como traducción del griego τα ηθη: «en lo que se refiere a las costumbres *(mores)* que los griegos llaman *ta ethe*», dice en su *Tratado sobre el destino*. De aquí habría podido surgir la ocurrencia de reservar «Moral» para designar el campo ontológico de la ética, y desplazar este término al campo gnoseológico. Pero la traducción de Cicerón no justifica esta redistribución de significantes, porque los *mores* siguen siendo referidos a las *ta êthe*, a un campo ontológico, antes que gnoseológico. Es decir, los *mores* son costumbres que, aunque puedan tener una referencia a los individuos, se predican de ellos en cuanto los

individuos son miembros de una *gens*, de una nación. Son costumbres en sentido etnológico. Y entonces nos encontramos con el término *mores* como término que desborda el ámbito de las conductas individuales (en el que se mantienen los hábitos, virtudes o vicios, considerados por la Ética), puesto que va referido principalmente a los grupos (gentes, naciones, etnias) o a los individuos en tanto son miembros del grupo; lo que nos induce a no perder la distinción entre Ética y Moral, es decir, a no confundir las normas éticas con las normas morales.

Por último, la impugnación de la definición (1) de Ética, por los motivos de prioridad lógica que hemos alegado, se refuerza por una consideración cuyo alcance ideológico es mucho mayor. Interpretar originariamente la ética como un predicado atribuible a quienes asumen el oficio de «reflexionar sobre la Ética», en sentido ontológico, equivale a atribuir a los miembros de esa llamada, y muy ridículamente, «comunidad ética» (el gremio de los funcionarios a quienes se les ha encomendado la enseñanza de la Ética), la condición de genuinos depositarios de la «conciencia ética», como si la misión de esa «comunidad ética» pudiera definirse por el objetivo de algo así como la insuflación de la conciencia ética en el pueblo indocto. Pero, ¿quién podría admitir semejante concepto de la «comunidad ética»? Ante todo, habría que comenzar ampliando esa «comunidad ética» al conjunto de todos los hombres que se comportan éticamente; por lo que el gremio de los profesores de ética, como comunidad gremial ética, seguiría presuponiendo a la comunidad real ética, y no al revés.

(2) Ética como el tratado del Bien, o de lo Mejor: una definición que puede impugnarse desde la perspectiva de diversos epígrafes, pero será suficiente atenernos al primero. Porque el término Bien (o Mejor) no se ajusta a todo y a sólo lo definido. Ante todo, porque en el campo de la ética también han de figurar los vicios, que no son bienes. Y porque el bien, o lo mejor, se aplica también a campos que no sólo son distintos de los campos que contienen las conductas éticas, sino que son incompatibles con ellos, como corresponde con el bien o lo mejor en el sentido político o moral. Hay bienes, en sentido político (por ejemplo, una guerra) que, sin embargo, desbordan y se contraponen al bien en el sentido ético. Sin duda hay que constatar una tenaz resistencia a reconocer como bien a todo aquello que sea incompatible con el bien en sentido ético, lo que conduciría a considerar como males (*Das sogenante Böse*, 1963, de Konrad Lorenz) a supuestos bienes políticos o morales. Pero la resistencia a reconocer la contradicción dialéctica

objetiva entre los bienes o valores éticos y los bienes o valores políticos o morales no puede ocultar la realidad de que las categorías políticas contienen, como bienes característicos, auténticas «monstruosidades» éticas. Por lo que sólo en el supuesto de una destrucción de las categorías morales o políticas estaríamos legitimados para no reconocer bienes o valores políticos o morales que estén en contradicción con bienes o valores éticos.

(3) La definición de la Ética por la Libertad («la Ética no es otra cosa sino la preparación para la Libertad, o la realización de la Libertad») tampoco satisface los requisitos contenidos en el epígrafe primero, y sólo puede mantenerse incurriendo en círculo vicioso. En efecto: la definición no se aplica a todo y sólo lo definido, y, por ello, la Ética no puede definirse por la Libertad. Hay libertades políticas, colectivas, que poco tienen que ver con la ética: la libertad política de un pueblo (por ejemplo, la política de un Frente de Liberación Nacional) implica ordinariamente la transgresión de las normas éticas más elementales, la guerra a muerte contra los invasores. Pero no sólo esto: incluso cuando nos referimos a la libertad individual tampoco es imposible subordinar la libertad individual de una persona a su comportamiento ético. El criminal (asesino, torturador) puede serlo precisamente en virtud de su libertad, como es el caso del crimen gratuito propio del «imbécil ético» que busca realizar el crimen como una forma de arte bella. Y sólo porque es libre es también responsable. Por tanto, solamente cuando, por definición circular, presuponemos que únicamente hay libertad cuando hay conducta ética, parecería que hemos definido la ética por la libertad; pero con este círculo vicioso arruinaríamos toda la teoría de la responsabilidad, y nos obligaríamos a tratar a cualquier «criminal ético» como un autómata, por ejemplo, como un enfermo. Los únicos delitos que cabría reconocer serían los delitos políticos y morales; lo que implicaría la tesis (gratuita) que se trata de demostrar, a saber, la tesis de que todo hombre es éticamente bueno, si es libre.

Consideraciones parecidas cabría hacer a propósito de las definiciones de la Ética por la Justicia. La Justicia, en su sentido positivo, es el «ajuste» de la conducta a las normas morales o legales vigentes en una sociedad. Pero no siempre lo que es justo es ético. «Justo es dar a cada uno lo suyo.» Pero esto presupone una predefinición de «lo que es suyo». De este modo, el ordenamiento jurídico de la Roma antigua, en la que Gayo formuló su definición de justicia («dar a cada uno lo

suyo», *suum cuique tribuere*), suponía dar o devolver al terrateniente su tierra y sus esclavos, lo que implicaba casi siempre odiosas transgresiones a la ética (trabajos extenuantes, mala alimentación, torturas, enfermedades y muerte). Quienes están dispuestos a reconocer la posibilidad de las guerras justas tendrán que admitir que la guerra, aunque sea justa, implica heridos y muertos, es decir, transgresiones a la ética. Pero quienes niegan, como contradictoria, la posibilidad misma de una guerra justa, en nombre de la ética, sólo podrán hacerlo saltando por encima de la condición política de la guerra (justa o injusta, legitimada o deslegitimada). Sólo definiendo lo que es justo por la ética (como justicia natural, no ya positiva) podría definirse la ética por la justicia. Pero con ello estaríamos encerrados en un puro círculo vicioso.

§8. Crítica a las definiciones (4) (5) (6) de Ética desde criterios comprendidos en el segundo epígrafe

Las definiciones (4) (5) y (6) serán aquí impugnadas por dejar indeterminadas las dimensiones lógico-materiales al margen de las cuales (suponemos) es imposible reconstruir la estructura ética de la conducta humana.

Presuponemos, en efecto, como condición material misma del campo ético a definir, que la conducta ética se mantiene en un ámbito antropológico, es decir, que el predicado ético (o contraético) sólo afecta a los hombres (a los individuos humanos) y a todos los individuos humanos. La ética que buscamos definir, el *definiendum*, es pues un predicable universal, respecto del género humano o de la especie humana; lo que significa que todo aquel que presuponga un *definiendum* ético que no sea universal, está sencillamente definiendo otra cosa de la que nosotros pretendemos definir; y, por consiguiente, que no cabe diálogo posible con él. Esto significa que la cuestión del «relativismo cultural» ha de suponerse al margen de la cuestión de la ética, como también permanece al margen de cualquier relativismo cultural la cuestión de la *validez* de los teoremas de Euclides. La cuestión del relativismo cultural afecta a las normas morales, o políticas, o religiosas, pero no a las normas éticas. Quien al enfrentarse con la definición de la ética comienza planteando la cuestión del posible relativismo cultural de las normas éticas, demuestra que está pisando un terreno distinto de aquel en el que nosotros nos movemos; porque no se trata de dilucidar

si las normas éticas son relativas a las diversas culturas que se consideren, sino de determinar su contenido, supuesto que hayan de ser universales. La universalidad de la ética va referida a los hombres, al eje circular del espacio antropológico. Desde este punto de vista hay que concluir que la idea de una ética animal, tal como suele ser utilizada por diversas sociedades de defensa de los animales, Frentes de Liberación Animal, o la misma Declaración Universal de los Derechos de los Animales de 1978, y teorizada por los etólogos y «pensadores» que suscribieron el Proyecto Gran Simio en 1993, es una idea ante todo oscura y confusa, porque en ella no se determina si la llamada ética animal atribuye conducta ética a los propios animales (como sujetos de conducta ética) o bien se limita a considerar a los animales como materiales y objetos, entre otros, de la conducta ética humana. Lo que suscita a su vez la cuestión central sobre los fundamentos en virtud de los cuales fuera posible considerar como materia u objeto de las normas éticas a entidades que no son sujetos éticos, sean vivientes, animales, vegetales, hongos o protoctistas. También habría que extender la «materia ética» a las entidades no vivientes (¿es ética una conducta orientada a demoler una hermosa roca silicea cristalizada?).

La cuestión de la universalidad distributiva del predicado «Ética» renueva la cuestión misma de los límites del campo humano, en su eje circular. La dificultad principal, para establecer estos límites, estriba en la imposibilidad de superponer el campo humano, dado en el espacio antropológico, a la especie humana (o al Género humano, *homo sapiens*). ¿Cabe en efecto analizar, desde el punto de vista de la ética, a los australopitecos o a los neandertales? ¿Cabe considerar ética, por analogía, a la conducta de la paloma o del águila cuando alimenta o protege a sus crías? ¿Y no sería suficiente esta analogía para considerar como materia de la ética humana, antrópica, a «nuestros hermanos» (o primos) los póngidos?

En cualquier caso, y en el contexto de nuestro asunto, cabe dejar de lado, en algún punto, todas estas cuestiones; pues de lo que se trata no es tanto de admitir o no a los animales no humanos en el campo de la ética (como objetos o como sujetos), sino de proceder como si el campo humano sólo pudiera ser definido, al menos en el eje circular, por la conducta ética, supuesto que a ésta se le da un alcance universal.

Desde nuestro punto de vista habría que concluir que, sin perjuicio de la universalidad distributiva reconocida en la predefinición a la ética, no es posible definir el campo humano, en el eje circular, por la ética,

salvo que estemos dispuestos a excluir del campo antropológico a la moral, a la política, a la economía e incluso a la religión (y, ante todo, a las religiones primarias). El «círculo» que delimita el campo al que pertenecen los sujetos corpóreos vinculados por relaciones y operaciones éticas es, desde luego, un círculo constituido por sujetos humanos (no meramente animales). Pero no cabe hablar de sujetos humanos a partir de unas ciertas características zoológicas de naturaleza genética. Es preciso partir de características culturales o históricas (sociales, políticas, lingüísticas, religiosas). Lo que significa que si consideramos «humano» a un sujeto corpóreo, no será tanto por sus características zoológicas, anatómicas o morfológicas abstractas, sino por la posibilidad (y sin necesidad de dotarle de un alma espiritual) de incorporar estas características anatómicas o morfológicas, ya desde su estado de embrión, a un «círculo humano». Según esto, el campo de la ética no tiene capacidad para delimitar el círculo de lo humano, sino que, al revés, es el círculo de lo humano (un círculo, por lo demás, de «geometría variable» a lo largo del desarrollo antropológico e histórico) el que determina el campo de la ética. Lo que no significa que aquellos sujetos corpóreos que en un momento dado quedan fuera del círculo humano sólo merezcan el tratamiento propio de «cosas». Por de pronto, ciertos animales han merecido un tratamiento específico (en cuanto númenes o dioses) que no es precisamente ético, pero sí antiético, a través del sacrificio ceremonial. Por lo general, los animales no reciben un tratamiento ético en cuanto materia de caza, de matadero, etc., lo que no excluye, en la medida de lo posible, que haya que dar un trato «bioético», o sencillamente afectuoso, a gatos o perros domésticos; un trato que sólo podría ser llamado ético por analogía.

En cualquier caso no hay incompatibilidad lógica entre la tesis de la universalidad de la ética a todo el campo antropológico y la tesis según la cual la moral, la política, la economía o la religión pueden seguir siendo consideradas humanas, desde el punto de vista de la Antropología filosófica, aun cuando ellas estén «más allá del bien y del mal ético». La compatibilidad de esta tesis puede fundarse en la *condición abstracta* que venimos atribuyendo a las normas éticas (abstractas, precisamente respecto de la moral, de la política, de la economía o de la religión). Según esto, que las normas éticas se conciban como universales a todos los hombres no significará que tales normas hayan de «agotar» la integridad de la realidad humana. Las normas éticas afectan al *totum* humano, pero de aquí no se seguirá que hayan de afectarlo *totaliter*. En particular, para la demostración del carácter no ético y aun contraético del comportamiento religioso de los hombres ante los animales numinosos bastaría tener en cuenta la figura del sacrificio ceremonial propio de las religiones primarias.

De acuerdo con estas consideraciones tendremos que desestimar la definición (4) porque ella sólo podría sostenerse en el supuesto *ad hoc* de que la conciencia ética es universal a todos los hombres y en todos los momentos de la vida humana. La definición (4) no satisface, por tanto, el criterio de universalidad distributiva de las normas éticas. La fórmula (4) confunde acaso la definición de las normas éticas con la cuestión de la «fuerza de obligar» que corresponde a estas normas, presuponiendo que sólo si la fuerza de obligar emana de la conciencia ética cabría considerar ética a una conducta. Pero la idea de una conciencia ética, dotada de fuerza de obligar autónomamente, es una reliquia del espiritualismo (que sigue presente en la filosofía kantiana del imperativo categórico) que el materialismo filosófico no puede aceptar. Desde la perspectiva del materialismo, la fuerza de obligar de la conciencia ética autónoma podrá explicarse a partir de los procesos psicológicos de «internalización» de normas sociales propias del grupo.

Recusamos la definición (5) no ya tanto por la heteronomía que ella pueda encerrar (las normas éticas como mandatos divinos) sino por el relativismo cultural que ellas arrastran y que, por principio, llevan a desconocer la universalidad distributiva que reconocemos a las normas éticas en la predefinición.

Por análogas razones recusaremos también la definición (6). Los valores a los que se apela no son, por sí mismos, universales: en nuestra sociedad globalizada los únicos valores universales son los valores de la Bolsa; al menos ellos logran la universalidad propia de la transformación equivalente de unos en otros a través del mercado. Las tablas de valores no son universales y, con frecuencia, los valores más altos en la jerarquía de una tabla no suelen ser valores éticos, sino vitales (valentía, riesgo), políticos o religiosos (más allá de la ética: el sacrificio de Isaac). Cuando se habla hoy de la «educación en valores» lo primero que habría que hacer es responder a la pregunta: ¿en qué valores vamos a educar?

En todo caso, la universalidad de los valores éticos habría que fundarla, antes que en su condición de valores, en su condición material de valores éticos. Es la ética la que hace universal al valor, y no el valor el que hace universal a la ética.

§9. *Crítica a las definiciones (7) (8) (9) de Ética desde criterios comprendidos en el tercer epígrafe*

Estas definiciones de ética, aun cuando satisfagan, en el mejor caso, el requisito de la universalidad, contenido en el segundo epígrafe, no se plantean siquiera la cuestión de la conexividad o no conexividad que habría de afectar a las normas éticas. Pero la conexividad de un predicado está vinculada a la condición alotética del mismo. La distributividad universal de un predicado conexo presupone, en general, la no reflexividad originaria del mismo, lo que es propio de los predicados alotéticos, sin excluir la posibilidad de su reflexivización, como resultado de un proceso de construcción de predicados racionales simétricos y transitivos, o por cualquier otro proceso.

La definición (7) establece, por «definición consensuada», es decir, externamente, aunque el consenso esté tomado por una asamblea parlamentaria, o por la Asamblea General de las Naciones Unidas, la universalidad de las normas de los llamados Derechos Humanos (que tienen efectivamente, en general, un contenido ético, según hemos expuesto en otro lugar: «Los "Derechos humanos"», *El Basilisco*, n.º 3, 1990, págs. 67-88, y *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996), aunque pretenden derivar estas normas de una supuesta naturaleza humana, *anterior* incluso a sus condiciones históricas, es decir, abstrayendo la lengua, la etnia, el sexo, la cultura, la religión: «todos los hombres nacen iguales...». Pero se trata de un supuesto, en sí mismo, puramente metafísico, porque estos hombres abstractos (sin lengua, raza, cultura, sexo, religión) no existen previamente a sus determinaciones lingüísticas, étnicas, culturales, etc., en las que aparece, desde el principio de su historia, repartido el «Género humano». En consecuencia, la universalidad definida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 no puede presentarse como el principio de un *progressus* que partiera del hombre originario, sino a lo sumo como el término de un *regressus*, que tiene mucho de convenio o ficción jurídica, llevado a cabo a partir de diferencias profundas (que se constataron vivamente a raíz de la Segunda Guerra Mundial), que se buscaba atenuar: el impulso procedente de la necesidad pragmática de establecer un sistema mínimo de normas internacionales que, además, no estuviesen subordinadas a dogmáticas religiosas propias de cada cultura o sociedad. Por ello se recurrió al «hombre universal» y al comercio internacional entre los hom-

bres, dos ideas que aparecen ya como hechos una vez acabada la Segunda Guerra Mundial.

Pero este «hombre universal» resultaba definido como una universalidad distributiva, como hombre individual, al cual se le reconocen, al modo rousseauniano, como si fueran derechos subjetivos suyos, incluso características tales como la pertenencia a un grupo social, a un Estado o a una confesión religiosa; lo que es filosóficamente inadmisible, porque un individuo humano no puede considerarse como si fuese una «sustancia personal» dotada de derechos subjetivos anteriormente a su pertenencia a la sociedad humana. La misma Declaración Universal de los Derechos Humanos, al atribuir la condición de persona humana a un organismo procedente de otros hombres, aunque sea por la mediación de una probeta o por clonación, está ya presuponiendo que los individuos humanos no son tanto «datos originarios» sino entidades procedentes de otros hombres previamente definidos.

La definición (8), aun cuando va referida confusamente a las normas éticas y morales, asume sin duda la forma de la universalidad, al concebir a las normas éticas o morales como un tipo especial de aquellas normas que *todas las sociedades humanas* necesitan para regular su convivencia. Pero esta universalidad no tiene en cuenta la condición de conexividad. Las normas éticas o morales, sean inventadas, creadas o imitadas, así definidas, pueden ser universales sin necesidad de ser conexas: todos los grupos sociales se ajustarán sin duda a determinadas normas éticas o morales, pero que no por ello estas normas son intercambiables o conexas. Las normas morales son relativas al grupo social y con frecuencia son diferentes e incompatibles; basta pensar en las normas morales relativas a la regulación de la familia, que en unas sociedades establecen la norma monogámica, en otras la poliándrica y en otras la poligámica, sin contar la diferencia entre normas permanentes o variables. La universalidad conexa que atribuimos a las normas éticas no puede ser derivada, por tanto, del carácter universal vinculado a la necesidad de los sistemas de normas a los que toda sociedad está sometida.

Objeciones similares levantamos contra la definición (9). Concedamos *ad hominem* que todos los hombres están sometidos a determinados imperativos de naturaleza ética, cualquiera que sea su origen. Pero al no determinar los contenidos materiales de estos imperativos universales, la conexividad de las normas éticas queda sin garantizar. Como contenidos de estos imperativos éticos podríamos poner tanto

las letanías del hechicero dobuano («corta, corta / desgarra y abre / desde la nariz / desde las sienes / desde la garganta / desde la raíz de la lengua / desde el ombligo... / desgarra y abre...») como la norma eugenésica de arrojar a los niños defectuosos por el Taigeto.

§10. Crítica a las definiciones (10) (11) y (12) de Ética desde criterios comprendidos en el cuarto epígrafe

Las definiciones de Ética que venimos considerando en este cuarto grupo han de ser rechazadas a partir de los criterios del epígrafe cuarto, relativo a la capacidad operatoria de las normas éticas (sin excluir la posibilidad de otros criterios formulados en función de otros epígrafes).

En efecto, la norma (10), de tradición kantiana, sólo considera éticas aquellas conductas inspiradas por imperativos categóricos autónomos, no heterónomos o hipotéticos. Pero, al margen de la naturaleza metafísica de esta distinción (que presupone una filosofía espiritualista de la conciencia autónoma) y del formalismo con el que se intenta dar cuenta de la universalidad de las normas éticas (y que tiene como precio, ya señalado por la *ética material de los valores*, el no poder ofrecer ninguna norma material universal, puesto que las normas tendrían que ser creadas por cada persona: ¿o es que Hitler no tenía su propio imperativo categórico?) lo que nos importa subrayar aquí es la falta de operatividad de este criterio para diferenciar una norma ética y una norma moral o jurídica. Es evidente que, en nuestra sociedad, la mayor parte de las normas éticas (por ejemplo, la norma de no matar, de no herir, de no maltratar, de no robar al vecino, de no calumniarle) están incorporadas al ordenamiento jurídico, como normas legales (heterónomas). Y, lo que es más importante: su fuerza de obligar deriva antes de la coacción heterónoma que de la propia conciencia autónoma. En efecto, si las normas éticas tuviesen esa eficacia autónoma que el idealismo les atribuye, en cuanto a su fuerza de obligar, ¿por qué habrían de ser reproducidas en el ordenamiento jurídico?, ¿acaso el ordenamiento jurídico reproduce en forma de ley obligatoria la fuerza obligatoria que mueve a los organismos a respirar o a comer? La condición heterónoma de una norma, en lo que concierne a su fuerza de obligar, no elimina el contenido ético que tal norma pueda tener.

La definición (11) de las normas éticas, basada en la distinción entre el *ser* y el *deber ser*, tampoco satisface los criterios de operatoriedad discriminatoria. Sencillamente, existen muchos contenidos del *deber ser* que no son éticos, por ejemplo, el deber de acudir a filas en caso de guerra, el deber de disparar o arrojar bombas contra el enemigo. Y no entramos aquí en la cuestión misma de la distinción entre el *ser* (el ser humano, su naturaleza, sus instintos, su curso histórico) y el *deber ser*. Pues sólo cabe oponer el *ser* y del *deber ser*, en el sentido consabido, cuando se da por supuesto que el ser que determina histórica, social, política o religiosamente a los hombres, no es ya, él mismo, un deber ser. De donde resultará que la oposición entre el ser y el deber ser es una mera distinción escolar, que ha pasado a formar parte, como un dogma, de la sabiduría de la «comunidad ética», pero que no es otra cosa sino un modo encubierto de oponer un *deber ser* a otro *deber ser* (por ejemplo, un deber ser ético a un deber ser moral o político). ¿Acaso el deber ser que impulsaba al Enrique VII de Hume a continuar seguir siendo Rey de Inglaterra no brotaba del hecho de la misma realidad de rey en ejercicio, una realidad conquistada por la fuerza? Dicho de otro modo: la realidad del reinado de un rey es, en general, *un hecho que hace derecho*. ¿O es que sólo puede derivarse un *deber ser* de la legalidad (siempre contingente, o tan contingente como cualquier otro título socialmente arraigado) de una herencia o de una elección? ¿Cuántos reyes, cuántas dinastías que ya *fueron*, no debieran haber sido?

Por último, la definición (12) de ética, basada en el amor (o en la caridad, o en la filantropía, etc.) tampoco es operativa. Multitud de actos humanos inspirados por el amor a los hombres (o a un hombre determinado) tienen un signo negativo desde el punto de vista ético. El amor, en forma de caridad, llevaba a los inquisidores, «abrasados por la caridad hacia el pecador», a quemar en la hoguera, o a conmutarles la pena por el garrote, a los marranos; el amor, en su forma de compasión, lleva a algunos hombres a dar muerte eutanásica a tetrapléjicos o a otros enfermos dolientes, contrariando las normas éticas más elementales.

§11. La definición material (materialista) de las normas éticas

La concepción material (materialista) de las normas éticas, basada no ya tanto en la génesis de las normas éticas (en su *terminus a quo*: la conciencia divina, la conciencia autónoma humana, la conciencia social) cuanto en el objetivo o *terminus ad quem* de las mismas (o si se

quiere, en sus *fines operis* más que en su *fines operantis*) satisfacen los requisitos definidos, que hemos considerado en los epígrafes expuestos, en el §4 que los precede. Las normas éticas quedarían así definidas por su objetivo material, que no sería otro que el de la salvaguarda de la *fortaleza* de los sujetos corpóreos, en la medida en que ello sea posible, y por los procedimientos que estén a nuestro alcance, por ejemplo, mediante la medicina, definida ella misma como una profesión de naturaleza ética. Pues aquello que es universal a todos los hombres, y que establece relaciones de conexividad entre ellos, es precisamente el cuerpo humano. Y al vincular las normas éticas a la salvaguarda de la vida corpórea de los sujetos humanos, desvinculamos el campo de la ética del campo de la conciencia. Por ejemplo, si la infidelidad de un cónyuge respecto de su pareja es éticamente reprobable, lo será en la medida en que esa infidelidad, hecha pública, produzca deterioro en la firmeza del otro; pero si esta infidelidad, o el adulterio correspondiente, se mantienen ocultos, la desviación de la norma *moral* de la fidelidad conyugal no constituirá un atentado a la *ética*. (Para una exposición general de este asunto puede verse *El sentido de la vida*, lectura 1, 6.)

Es, por otra parte, evidente que la definición material (materialista) de ética presupone ya delimitado, como hemos dicho anteriormente, el *círculo* de los individuos humanos, entre los cuales tendrá lugar la distributividad de las normas éticas. Una delimitación que no puede llevarse a cabo en nombre de la ética, salvo que la ética se tome como signo distintivo, antes que como signo constitutivo: serían humanos aquellos sujetos corpóreos respecto de los cuales mantengo una conducta ética, pero sin que esto implicase que deje de ser humano lo que no es objetivo de una tal conducta.

En todo caso, la universalidad conexa de la ética materialista es abstracta, y, por tanto, está sometida a procesos de contradicción dialéctica con normas morales, sociales, políticas o religiosas. Por ejemplo, en las sociedades en las que figura la institución de la ejecución capital, la norma ética «no matarás» queda subordinada a la norma jurídica de la ejecución capital.

Pero también las normas éticas materiales están sometidas a una dialéctica interna, desencadenada entre ellas mismas, es decir, en la contraposición de las propias normas éticas. El caso más obvio es el de las norma ética que autoriza a matar a quien pretende matarme, es decir, la norma de la defensa propia. Esta norma pone en conflicto la norma ética de la salvaguarda de la vida del asesino con la norma ética

de la salvaguarda de mi propia vida. También se produce un conflicto entre normas éticas estrictas en situaciones ofrecidas por «la Naturaleza» en el proceso mismo preciso de la individuación de los sujetos corpóreos. Situaciones como las de los hermanos siameses, cuya separación suponga la muerte de uno de ellos, enfrentará a la norma ética de mejorar (incluso salvar) la vida de uno de ellos, aun contraviniendo la norma ética de salvar al otro. También en las situaciones en las que hay que elegir entre la vida de la madre y la vida del feto tiene lugar un conflicto, tradicionalmente reconocido entre normas éticas.

Sin embargo, la operatoriedad de la definición material de ética se hace patente, principalmente, en los casos en los cuales las transgresiones a la moral o a la política se presenten enmascaradas como si fueran transgresiones a la ética, es decir, cuando «en nombre de la ética» se pretenden ocultar, o se ocultan de hecho, problemas que tienen propiamente un planteamiento político propio, como son los problemas suscitados por la rebeldía de los dos diputados socialistas de la Comunidad de Madrid a los que ya nos hemos referido. Al discriminar, en estas situaciones, la dimensión ética de la dimensión política, no estamos meramente hablando de nombres, sino de realidades diversas, de conceptos distintos, y de responsabilidades diferentes.

Y todo esto lo decimos sin perjuicio de reconocer las indudables interacciones que determinadas normas morales o políticas han de tener con las normas éticas. Aun cuando la ruptura, por parte de un militante, de la disciplina de su partido, o la de la fidelidad de un socio fundador al pacto con el resto de los cofundadores, no constituya por sí misma una violación a las normas o valores éticos, sin embargo ello no quiere decir que tales rupturas o deslealtades no puedan tener implicaciones éticas. Siguiendo ejemplos anteriores: la infidelidad puede derivar de una falta de firmeza del socio infiel, o la deslealtad del desertor puede tener que ver con una falta de su generosidad; pero muy pocos partidos políticos, o muy pocos socios mercantiles, responderán a la deserción o a la infidelidad de sus socios con «remedios éticos». Dirán por supuesto, aunque no lo digan, que no se encuentran ante una situación de falta de ética, sino de crisis política o de crisis administrativa de su sociedad.

En cualquier caso no se trata, por nuestra parte, como algunos podrían pensar, de pretender un mero cambio de denominaciones, a saber, de llamar «desviaciones morales» a la deserción, a la traición o a la infidelidad, en lugar de llamarlas «desviaciones éticas». Dirán algunos:

«¿Qué más da un nombre u otro? ¿Acaso no es todo lo mismo cuanto a la cosa?» Nuestra respuesta es que *no es lo mismo*, y que *no se trata de un cambio de nombres, sino de un cambio de conceptos*, de conceptuaciones de cosas tales como la traición, la infidelidad, el asesinato o la deserción política. No es lo mismo llamar «cuadrado» a un cuadrilátero equilátero que llamarle «paralelogramo equilátero», pues si así lo hacemos estaríamos muy cerca de la confusión de este cuadrado con el rombo. Y aunque la confusión pueda ser necesaria en algunos casos (en aquellos en los que se requiere la ecualización del rombo y del cuadrado), en otros casos (por ejemplo, en arquitectura) la confusión puede resultar desastrosa. Otro tanto, y más aún, diríamos cuando nos movemos entre las figuras que se dibujan en el terreno político.

Bibliografía

ALBACH, Horst y GARCÍA ECHEVARRÍA, Santiago, eds.; *Globalización*, Díaz de Santos, Madrid, 1999.

BECK, Ulrich: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización* (1997), Paidós Ibérica, 1998.

CHUA, Amy: *El Mundo en llamas. Los males de la globalización* (2002), Ediciones B, Barcelona, 2003.

DE LA DEHESA, Guillermo: *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid, 2000.

ESTEFANÍA, Joaquín: *Hija, ¿qué es la globalización? La primera revolución del siglo XXI*, Aguilar, Madrid, 2002.

FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón y otros: *Globalización capitalista. Luchas y resistencias*, Virus, Barcelona, 2001.

GARCÍA MOSTAZO, Nacho: *Libertad vigilada. El espionaje de las comunicaciones*, Ediciones B, Barcelona, 2003.

GIDDENS, Anthony y HUTTON, Will, eds.: *En el límite. La vida en el capitalismo global* (2000), Tusquets, Barcelona, 2001.

KAGAN, Donald: *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz* (1995), Turner, Madrid 2003.

KAGAN, Robert: *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial* (2003), Taurus, Madrid, 2003.

KAPLAN, Robert D.: *Viaje al futuro del Imperio*, Ediciones B, Barcelona, 1999.

—, *El retorno de la Antigüedad. La política de los guerreros* (1998), Ediciones B, Barcelona, 2002.

—, *La anarquía que viene*, Ediciones B, Barcelona, 2002.

KENNEDY, Paul: *Hacia el siglo XXI*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993.

Luttwak, Edward: *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización* (1998), Crítica, Barcelona, 2000.
Martínez González-Tablas, Ángel: *Economía política de la globalización,* Ariel, Barcelona, 2000.
Martínez Peinado, Javier: *El capitalismo global. Límites al desarrollo y a la cooperación,* Icaria, Barcelona 2001.
Naïr, Sami: *El imperio frente a la diversidad del mundo,* Círculo de Lectores, Barcelona, 2003.
Panikkar, Raimon: *Paz y desarme cultural,* Espasa, Madrid, 2002.
Peter Martin, Hans y Schumann, Harald: *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar* (1996), Taurus, Madrid, 1998.
Ramoneda, Josep: *Del tiempo condensado. Globalización, inmigración, terrorismo, cultura,* Random House Mondadori, Barcelona, 2003.
Stiglitz, Joseph E.: *El malestar de la globalización,* Taurus, Madrid, 2002.
Todd, Emmanuel: *Después del Imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano,* Foca, Madrid, 2003.
Von Clausewitz, Karl: *De la guerra,* Idea Books, Barcelona, 1999.

Índice

Nota inicial 7

Introducción: Guerra y Globalización, un debate filosófico
§1. Reivindicación de la naturaleza filosófica de las ideologías asociadas a las manifestaciones colectivas contra la Guerra y la Globalización 9
§2. Las filosofías de la Guerra no implantadas políticamente .. 25
§3. Ideas generales que actúan en la filosofía mundana, como punto de partida de nuestro análisis 28
§4. La idea mundana de Guerra tiene el formato de una clase lógica 30
§5. La idea mundana de Globalización tiene el formato de una clase lógica. Globalización y Mundialización 35
§6. Planteamiento de la cuestión 46

Parte I: La Idea de la Guerra
§1. La Idea filosófica mundana de la Guerra y el concepto etológico-psicológico de conducta agresiva 50
§2. Crítica a la idea filosófica mundana de la Guerra 57
§3. Agresión y Violencia. Violencia y Guerra 67
§4. La Paz, como objetivo final de la Guerra 80
§5. La idea filosófico-política de la Guerra 91

§6. La Guerra en la Historia 116
§7. La Guerra, la Ética, el Derecho y la Justicia 129
§8. Guerra y terrorismo 136

Parte II: La Idea de la Globalización
§1. La Globalización como Idea, como hecho, como fenómeno, como teoría, como ideología 161
§2. La Globalización como concepto económico-político: la conceptualización económico-política del fenómeno de la globalización 187
§3. La idea de Globalización desborda las categorías económicas 200
§4. Ocho modelos de Globalización 216
§5. La Globalización y su relación con el Estado y con la Cultura 240
§6. ¿Existe la Globalización? El mito de la Globalización ... 252

Parte III: Las confluencias de las Ideas de Guerra y de Globalización
§1. Planteamiento de la cuestión 263
§2. Las confluencias Guerra/Globalización desde una perspectiva teórica 267
§3. Las confluencias Guerra/Globalización desde una perspectiva práctica 288
§4. Las opciones políticas que se mantienen en la perspectiva del Estado ante la guerra y la globalización 293
§5. Las opciones éticas que se mantienen en la perspectiva de la Humanidad, ante la guerra y la globalización 297

Parte IV: La vuelta a la caverna
§1. La vuelta a la caverna 301
§2. El Género humano y el Estado en el primer plano de las relaciones entre Guerra y Globalización 303
§3. Cuestiones de existencia y cuestiones de esencia 307
§4. Más allá del bien y del mal ético 321

Final: La globalización como ideología apotropaica 341

Apéndices
I. SPF: Síndrome del Pacifismo Fundamentalista 351
II. En nombre de la Ética 375

Bibliografía 401